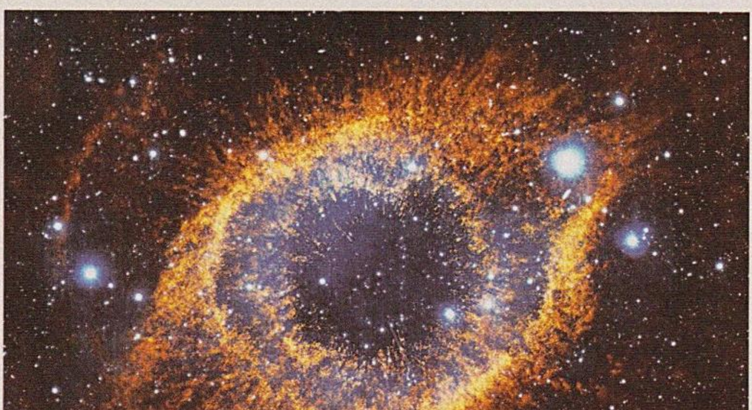
أ. د. طه عبد الرحمن

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

-1-

أصول النظر الائتماني



EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

1 - أصول النظر الائتماني

أ. د. طه عبد الرحمن

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

- 1 -

أصول النظر الائتماني

EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

الفهرسة أثناء النشر. إعداد المؤسسة العربية للفكر والإبداع

دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

1- أصول النظر الائتماني

أ. د. طه عبد الرحمن

284 ص.

ISBN 978 614 8024 16 0

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن وجهة نظر المؤسسة العربية للفكر والإبداع»

الطبعة الأولى، بيروت، 2017

المؤسسة العربية للفكر والإبداع

لبنان - بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الله جل جلاله في كتابه المبين:

«وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلاَ تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاء وَلاَ أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ، أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ، الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ، لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَياةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ».

صدق الله العظيم

سورة يونس، الآيات 61-64.

المحتوى العام

محتوى الكتاب الأول

الباب الثاني

من الشاهدية الإلهية إلى الشاهدية الإنسانية

المدخل العام

الميثاق الائتماني
بَدَلا من العقد الاجتماعي

لو سأل السائل: من هو «الإنسان المعاصر»؟، لتلقَّى، على الفور، الجواب التالي: «ليس من شك أنه الإنسان الغربي وليس سواه؛ أليس هو صانع الحضارة المعاصرة، بل صانع العصر نفسه!».

لئن صح دليل هذا الجواب، فلا تصحّ دعواه؛ لا جرَمَ أن الإنسان الغربي صنع الحضارة المعاصرة، بل صنع العصر نفسه؛ لكن يبقى أنه لا **يستقل** بـكيان «الإنسان المعاصر»، فقد يشاركه في هذ الكيان سواه من الناس، ذلك أن هذه الحضارة نفذت إلى أرجاء العالم كله؛ و هذا لا يعنى أن كل فردٍ فردٍ في العالم أضحى يـَملك الأسباب الحضارية التي يـَملكها الفرد الغربي؛ فقد لا يـَملك الشخصُ هذه الأسباب، ويكون، مع ذلك، «إنسانا معاصرا»؛ فلم يَعُد «الإنسان المعاصر» شخصا من الأشخاص أو ذاتا من الذوات، وإنما صار عبارة عن «**نـَموذج خُلُقي ذهني، لا عَيْني**» أو قل «**نموذج سلوكي مجرَّد، لا مشخَّص**»؛ وبُثَّ هذا النموذج الذهني في كل أقطار العالم، غربيها وشرقيها، شماليها وجنوبيها؛ فمهما اختلفت أجناس شعوبها وثقافاتها ومستوياتها الحضارية، فقد أصبحت تشترك كلها في حفظ هذا النموذج الـخُلُقي الـمجرَّد.

ولـمّا كان هذا النموذج عبارةً عن «**فكرة مجرَّدة**»، فقد بات كل فرد يحمل هذه الفكرة في صدره، ويعمل على تجسيدها في حياته على قدْرِ طاقته؛ وإذا قيل: «المجتمع المعاصر»، فلا يراد، بالضرورة، المجتمع الغربي، وإنما المجتمع الذي يحمل هذه «الفكرة»، ويسعى إلى تنزيلها على مؤسساته؛ فإذن «الإنسان المعاصر» أو «المجتمع المعاصر» إنما هو **فكرة رحَّالة لا تأوي** إلى مكان بعينه، بل مكانُها هو العالم بأسره.

وإذا كانت هذه «الفكرة الـخُلُقية» قد بلغت من الانتشار في المكان والتأثير في الأذهان ما بلغت، فذلك يرجع إلى ما اختص بها هذا العصر من «**ثورة الإعلام والاتصال**»؛ هذه الثورة التي لم تكتف وسائلُها المتقدِّمة بنقل هذه «الفكرة» إلى كل البلاد، بل ساهمت في تكوينها وبلورتها وتطويرها؛ فيمكن القول بأن هذه الفكرة الـخُلقية هي، في جزء منها، من نتاج هذه الوسائل الإعلامية والتواصلية.

والسمة الأساسية التي تـُميِّز هذه «الفكرة» هي أنها ضد «**الفطرة**»؛ ولا يخفى على ذي بصيرة أن الفطرة هي «مستودع القيم الأخلاقية ذات الأصل الديني»؛ فـ«الإنسان المعاصر» إنسان بلا فطرة؛ ومن كان بلا «فطرة الدين» كان بلا «قلب حي»؛ ومن كان بلا قلب حي كان معدودا في الأموات؛ **فمن مات قلبه، مات كُلُّه**؛ فإذن «**الإنسان المعاصر**» **الذي ليس له نور من الدين عبارة عن إنسان ميت**؛ فهذا الإنسان الميت، على وجه التعيين، هو الذي غدا يسكن كل القلوب أينما وُجدت وكيفما وجدت؛ تترتب على هذا النتائج الثلاث الآتية:

إحداها، أن هذا «الإنسان الميت»، باعتباره فكرة، لا يقوم بقلب مَن أعلن عداءه أو جفاءه للقيم الأخلاقية الدينية فحسب، بل يقوم أيضا بقلب من لا يُظهِر عداء ولا جفاء لهذه القيم، بل، أكثر من هذا، يقوم بقلب من يُظهر ولاءه أو اعتباره لهذه القيم؛ والسبب في ذلك هو أن «الحضارة المعاصرة» دمغت القلوب بـمختلف قيمها ومبادئها والعقولَ بـمتقلَّب مفاهيمها وأحكامها، فلم تَعُد لأي أحد القدرة على الاستقلال عن هذه القيم والمفاهيم، فيبقى على التوسل بها في فكره، شاء أو أبى، ولو وعى بتسلُّطها عليه وتأثيرها فيه، بل حتى عندما ينشغل بكيفية الاستقلال عنها والتخلص من تأثيرها، فيكون حاله أشبه بحال من يجمع في جوفه قلبين: «قلب الفطرة» و«قلب الفكرة» جمعا يكون مآله أن يستحود «قلب الفكرة» على «قلب الفطرة»، فيموت قلبه من حيث يظن أنه يحييه؛ **فكم من ميّت القلب يحسب أنه لا قلب أحيا من قلبه!**

والثانية، أن الـمُسلم، على تديُّنه، ليس بـمنأى عن «الإنسان المعاصر» باعتباره «فكرة»، بل يجوز أن يكون قد استبطن هذه «الفكرة» إلى درجة أنه يَرُدَّ إليها تديُّنه،

فيحكم عليه بما يأخذ من مبادئها، أو يُقوِّمه بالقيم التي تحملها أو يُصحّحه على وفقها: فما وافق منه هذه القيم رفَعه، حافظا له؛ وما خالفها حطّه، تاركا له؛ ولا يأمن أنه إذا تمادى في خدمة هذه «الفكرة» على هذا النحو أن يـمرق من دينه من حيث يظن أنه يوغل فيه؛ وليس بِدْعا أن يقال بأن شبح «الإنسان الميت» يتهدَّد كل مُسلِم، لا سيما وأنه أصبح مستهلكا لمنتجات ثورة الإعلام والاتصال، بل أصبح مُسهِما برؤوس أمواله في الترويج لهذه المَنتجات، مع العلم بأن لها يدا في موت «الإنسان المعاصر».

والثالثة، أن نقْدنا لـ«الإنسان المعاصر» لا يقتصر على «الإنسان الغربي»، بل يشمل «الإنسان المسلم»، كما أن خطابنا للمُسلم لا يقتصر عليه، وإنما يتعداه إلى غير المسلم، نظرا لأن أفراد الإنسانية أضحوا، عن بكرة أبيهم، يدورون في فلك الموت؛ فالواحد منهم، إما ميت أو محتضِر أو مهدَّد بالموت؛ والمسلم مَثَله مَثل أي فرد آخر، فإن لم يكن قد مات، معتقدا أنه حي لمزاولته مراسمَ الدين، فيجوز أن يكون في حالة احتضار، وإلا فإن الموت له بالمرصاد، لا يدرى متى يتخطفه ما لم يستعدّ إلى أن يُعيد أخلاقه كما بدأها؛ وهكذا، فإن «النظر الائتماني» الذي بُنى عليه هذا النقد يتعلق بـ«الإنسان المعاصر» بوصفه «المثال الـخُلُقي الذهني» الذي يهيمن على القلوب ويستبدّ بعقول أصحابها، غربيين كانوا أو مسلمين.

وإذا كان لـ«ثورة الإعلام والاتصال» نصيب في تشكيل «الإنسان المعاصر» بوصفه فكرة، فإن **تأسيسَ** هذه الفكرة كان من نصيب نظريات «**التعاقد الاجتماعي**» الذي أخرج الإنسان من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية، على اختلاف بينها في تحديد مفهوم «حالة الطبيعة»؛ فبعضها يرى أنها كانت حالةَ محاربة الجميع للجميع، فيكون هذ التعاقد قد نقل الإنسان إلى الحالة التي يجد فيها الأمن أو السلام؛ وبعضها يرى أنها كانت حالةَ حقوق طبيعية معرَّضة للهضم والانتهاك، فيكون هذ التعاقد قد أخرجه إلى الحالة التي يظفر فيها بضمانات لهذه الحقوق؛ وبعضها الآخَر يرى أنها كانت حالةَ الحياد القيمي للإنسان، فلا هو بخيّر ولا بشرير، فيكون هذا التعاقد قد نقله إلى الحالة التي يكتسب فيها القيم الـمَدنية.

والجدير بالذكر هو أن هذه النظريات تنبني على مسلَّمة جوهرية لا يمكن قبولها، وهي «**أن الإنسان لم يَشْهد إلا هذا العالم المادي**»، أو، باصطلاحنا، «**عالم المُلك**»؛ واعتراضنا على هذه الـمُسلَّمة من الوجوه الآتية:

أ. أنها تتأسس على تصوُّر مادي للإنسان، كأنَّ الإنسان ليس له إلا الجسم، ضابطا لروحه وحاكما عليها؛ ومعلوم أن قانون الروح ليس هو قانون الجسم؛ وأحد مظاهر هذا القانون أن الروح قد تكون حيث لا يكون الجسم، مرتحلةً بـما لا يرتحل، ومتجولة حيث لا يتجول.

ب. أنها تجعل الإنسان حالتين اثنتين لا جامع بينهما: حالة ما قبل التعاقد وحالة ما بعده؛ والواقع أنه لولا افتراضها إمكان وجود الإنسان **بجسمه** في عالمين اثنين، لـما صارت إلى تقرير هاتين الحالتين المتعارِضتين، فالحالتان بـمثابة عالمين منفصلين؛ فلئن جاز أن هذا الإمكان متاح بالنسبة للجسم، فلَأن يجوز بالنسبة للجسم المزدوج بالروح من بابِ أوْلى، فيكون الإنسان بجسمه في عالم الـمُلك، ويكون بروحه في عالم غير مادي نسميه بـ«**عالم الملكوت**».

ج. أنها تُقرِّر أن «الحالة المدنية» أفضل من «حالة الطبيعة»؛ والحال أن الأفضلية عبارة عن ترتيب للعوالم المختلفة، فنكون، في الرتبة الدنيا من مراتب الأفضلية، بإزاء عالمين اثنين: «العالم الفاضل» و«العالم المفضول»؛ ثم إن الغالب في الأفضلية أن تكون اختلافا في الكيف، لا في الكم فحسب؛ والاختلافُ في الكيف يوجب أن يكون هناك على الأقل عالـَمان منفصلان.

ولـمّا كان «الإنسان المعاصر» إنسان ميتا، فقد لزم أن تكون الحالة المدنية التي هو فيها هي «**حالة مَـمات**»؛ ولـما كان من الضروري إخراجه من هذه الحالة إلى حالة تضادُّها، وإلا هلكت الإنسانية جمعاء، فقد لزم أن تكون هذه الحالة الثانية هي «**حالة حياة**»؛ من هنا، وجب وضع نظرية تعاقدية تَقلِب، رأسا على عقب، النهج الذي اتَّبَعته «نظريات العقد الاجتماعي» أو قل «النظريات العَقْدية»، نظريةٍ نسميها بـ «**النظرية الميثاقية**»؛ وتقضي هذه النظرية بنقل «الإنسان المعاصر» من حالة الممات إلى حالة الحياة عن طريق

المواثقة؛ ولما كان الممات المقصود هو «موت القلب» والحياة المقصودة هى حياته، فقد جاء مدار هذه الكتب الثلاثة على إحياء قلب «الإنسان المعاصر»، على أساس أن هذا الإحياء لا يكون إلا بإعادة الاعتبار للـقيمة الخُلقية الكبرى التي هي: «**الحياء**».

فلنذكر هاهنا الوجوه الأساسية التي تختلف بها «النظرية الميثاقية» المعروضة في هذه الكتب عن «النظرية العَقْدية» التي قام عليها «الإنسان المعاصر»، إبرازا لجوانب التفاضل بينهما؛ وهذه الوجوه هي:

أ. أن الحالة الأولى التي كان فيها الإنسان ليست حالة وُجِدت في «عالم الـمُلك» الذي **يتصرَّف** فيه الإنسان **بجسمه** كما هي «حالة الطبيعة»، وإنما حالة وُجدت في «عالم الملكوت» الذي **يتصرَّف** فيه الإنسان **بروحه**؛ فيتوجَّب أن تكون هذه الحالة الملكوتية حالة أخلاقية مُثْلى، لا حالة أخلاقية دنيا كما هي «حالة الطبيعة»، وهي حالة مُلكية خالصة.

ب. أن المواثقة التي حصلت في عالم الملكوت حصلت بين الإنسان وخالقه، وليس بين الإنسان والإنسان كما في «النظرية العَقْدية»، فهي مواثقة **روحية**، وليست مواثقة اجتماعية؛ وتَـمثَّلت هذه المواثقة الروحية في ميثاقين رئيسين هما: «**ميثاق الإشهاد**» الذى أقر فيه الإنسان بربوبية خالقه لـمّا تجلَّى له بأسمائه الحسنى، و«**ميثاق الائتمان**» الذي حَمَل بموجبه أمانة القيم التي تـجلَّت بها هذه الأسماء.

ج. إذا كانت الحالة الثانية هي ذاتها بالنسبة للنظريتين: «النظرية العَقْدية» و«النظرية الميثاقية»، أي «الحالة المدنية»، فإن الموقف الذي تتخذه «النظرية الميثاقية» منها هو نقيض الموقف الذي تتخذه منها «النظرية العَقْدية»؛ فـ «النظرية الميثاقية» تعتبر هذه الحالة حالة مـمات يتعين الخروج منها، بينما تعتبرها «النظرية العَقْدية» حالة سِلْم أو حقوق أو قيم مدنية ينبغي الدخول فيها؛ أما الحالة التي ينبغي الخروج إليها بالنسبة لـ«النظرية الميثاقية» هي بالذات الحالة الملكوتية الأولى؛ وهذا يعني أن هذا الخروج عبارة عن عودة إلى الحالة الأصلية.

د. أن مبدأ العودة إلى الحالة الأولى يفيد أن الإنسان نكث الميثاقين الذي أخذهما ربه

منه في عالم الملكوت، وأن هذا النكث وقع في الحالة الثانية عندما نَزل إلى عالم الـمُلك، أي في «الحالة المدنية»؛ وواضح أن كل من نكث ميثاقا، خان مُواثَقه (بفتح الثاء المثلثة)؛ فيلزم أن الإنسان خان مُوائَقه الأعلى في «الحالة المدنية»؛ فهذه الحالة الثانية هي إذن «**حالة الخيانة**» أو «**الحالة الاختيانية**»؛ كما يلزم أن موت «الإنسان المعاصر» عبارة عن خيانته لربه، فيجوز أن نسمّي الحالة المدنية بـ«حالة المهات» أو «حالة الخيانة» وأن نسمي، في المقابل، الحالة الأولى بـ«حالة الحياة» أو «حالة الأمانة» أو «الحالة الائتمانية».

هـ. أن المظهر الذي يتجلى بها تسفُّل الإنسان في «النظرية الميثاقية» ليس توحّشا أصليا اتصف به الإنسان كأنما خُلق متوِّحشا، فاحتيج إلى نقله إلى «التأنُّس» في صورة «التمدّن» كما في «النظرية العَقْدية»، وإنما هو الوقوع في الخيانة لـما واثق ربَّه عليه من حفظ إيمانه «يوم الإشهاد» وحفظ التزامه الأخلاقي «يوم الائتمان».

و. أن الميثاق في «النظرية الميثاقية» ليس مجرد وسيلة ابتدعها الإنسان للخروج من حالة التسفُّل كما في «النظرية العَقْدية»، بل هو، في ذات الوقت، **سبب ووسيلة ومقصد**؛ فالميثاق سبب غير مباشر من جهة أن التسفّل نتج عن خيانة الميثاق؛ وهو أيضا وسيلة من جهتين: إحداهما، أن الإنسان، قبل ظهوره في عالم الـمُلك، واثق ربه؛ والثانى، أنه، بعد خيانته، احتاج إلى أن يجدد مواثقته لربه؛ والميثاق، أخيرا، مقصد من جهة أن الإنسان يطلب العودة إلى الحالة الأولى التي هي الوجود في كنف المواثقة.

يترتب على هذا أن الحقيقة الإنسانية في «النظرية الميثاقية» هي حقيقة تواثقية، بدءا وعودا، بينما هي في «النظرية العَقْدية» تواثقية، بدءا فقط، وأن المشكلة الأساسية للإنسان ليست كيف الخروج من التوحش إلى التمدن كما في «النظرية العَقْدية»؟ وإنما هل وفَّى الإنسان بالميثاق أم لم يوف به؟ فإن وفى بالميثاق، فقد حظي بتواجد ملكوتي، وإن لم يوف به، فقد وُكل إلى وجوده الـمُلكي.

ز. أن القصد من الميثاق في «النظرية الميثاقية» ليس تنظيم الـمِلكية، حتى لا يقع التنازع والتقاتل عليها كما هو الشأن في «النظرية العقْدية»، وإنما هو، على العكس من ذلك، **توريث الائتمان**، حتى لا يبقى ما يُتنازع عليه، وتُسفك الدماء من أجله؛ فيلزم أن

«النظرية الميثاقية» تـجتث الـمِلكية من أصلها، بينما «النظرية العَقْدية» تكتفي بضبطها؛ والفرق بين جث الـمِلكية وضبطها هو أن الأول يُذكِّر الإنسان بالـمالك الحق الذي واثقه، على حين أن الثاني يُذكِّره بأنه مشارك له في الـمِلك، إن تفضلا من المالك الحق عليه أو استقلالا بالـمِلك دونه.

ح. أن التواثق في «النظرية الميثاقية» ليس تعاهدا اجتماعيا أو سياسيا يضبط علاقات تبادل المصالح بين المواطنين شأن «النظرية العَقْدية»، وإنما هو **تعاهد أخلاقي أو روحي** يضبط علاقات التعامل بين المؤمنين وخالقهم؛ فيلزم أن التواثق فعل روحي صريح، إذ يتأسس على عدد من المعاني الدقيقة التي لا يمكن أن يُنشئها العقل المادي من عنده كـ«الوعد» و«الصدق» و«الثقة» و«الوفاء»؛ كما يلزم أن التعاقد الاجتماعى لا يستقيم إلا إذا استند إلى هذه المعانى الروحية، فيكون بمنزلة الفرع من التواثق الروحي، حتى ولو قام على مبدإ إنكار المواثقة بين الإنسان والإله.

ط. أن التواثق في «النظرية الميثاقية» ليس عملا مبنيا على حالة وهمية لتصرفات الإنسان **بجسمه** سابقة على القانون كما في «النظرية العَقْدية»، وإنما هو عمل مبني على حالة حقيقية لتصرفات الإنسان **بروحه**؛ فلئن كانت الروح، على طبيعتها اللطيفة، قادرة على أن تزدوج بالجسم في عالم الـمُلك، فهى بأن تنفصل عنه في عالم الـملكوت الذي هو عالم اللطافة الخالص أقدر؛ ففي هذا العالم الذي هو من جنس الروح، حصلت المواثقة الروحية.

ي. أن الانتقال من حالة الاختيان إلى حالة الائتمان في «النظرية الميثاقية» لا يقع بـ«إرادة» الجميع، ولا بـ«معرفة» الجميع، ولا بـ«تـجرّد» الجميع كما في «النظرية العقدية» ولو أن وجود هذه «الإرادة» أو «المعرفة» أو «التجرد» يتنافى مع نسبةِ قدْر من التوحش لهم، إن كثيرا أو قليلا، وإنما يقع هذا الانتقال بهداية «أهل العلم» منهم، إذ يذكّرونهم بسابق التزاماتهم الملكوتية وبأن ما آلوا إليه من موت قلوبهم هو بسبب خيانتهم لهذه الالتزامات الروحية، ويَدلّونهم على السبيل الذي يوصِّلهم إلى تجديد مواثقتهم لربهم، حتى تعود الحياة إلى قلوبهم.

ك. أن الانتقال إلى الحالة الائتمانية في «النظرية الميثاقية» لا يفضي إلى إحلال «التسلط» محل «التوحش»، سواء كان تسلُّط الدولة أو تسلُّط الإرادة العامة كما في «النظرية العقدية»، وإنما إلى تخلّص الإنسان من كل صور التسلُّط الـمُلكي التي يُكرَه فيها على التعبّد لغير الذي ائتمنه على معانى تجلياته في خَلْقه، سبحانه وتعالى؛ هذا التخليص الذي يعيد إليه استقلال إرادته، إذ لا استقلال لها بغير الموافقة لإرادة ربه، كما يوسِّع الآفاق الاستبصارية لعقله، إذ لا اتساع لها بغير التفكر في عظيم ملكوته.

ل. أن «النظرية الميثاقية» هي الأصل الذي نسَخَتْه وحرَّفته «النظرية العَقْدية»، إذ أن واضعي هذه النظرية اقتبسوا عناصرها الأساسية مـما جاء في **التوراة** عن المواثيق التى أخذها الحق سبحانه من الإنسان في العالمين: الـمُلكي والملكوتي، وأضافوا إليها عناصر أخرى ونسجوا من ذلك نظريات تدور على مبدإ التواثق وألبسوها لباس النظريات العلمية العَلمانية، متنكّرين لأصلها الديني.

فهذا «الإنسان المعاصر» الذي تأسس على نظرية العقد الاجتماعي، وترسَّخ بفضل ثورة الإعلام والاتصال ودبّ فيه الموت هو الذي يسعى «الفقيه» الـمسلم إلى إحيائه، مخرجا له من الحالة الاختيانية إلى الحالة الائتمانية، لا سيما وأنه أضحى «فكرة» تلبَّس بها عقل المسلم تلبُّس عقل الغربي بها؛ لذلك، لم نحتج، حين كلامنا عن لقاءات هذا الفقيه مع بعض الأفراد، إلى التعريف بهوياتهم الدينية؛ إذ نعتبر أن الواحد من هؤلاء، كائنا من كان، يُضمر في نفسه فكرة «الإنسان المعاصر»؛ فكأن الذي يلتقي به الفقيه ليس ظاهرَ هذا الفرد، بل باطنَه الذي هو هذه الفكرة بالذات، والناس جميعا متساوون في إضمارها؛ فإذا ما أرشده الفقيه أو أفتاه، عرَض إرشاده أو فتواه على هذه الفكرة، فإن وافقها اطمأن قلبه، وإن لم يوافقها اضطرب عمله، لأن هذه الفكرة تبقى تنازِع، من حيث يشعر أو لا يشعر، الفتوى أو الإرشاد الذي تلقاه؛ فإذن لا مندوحة للفقيه عن الا ستعداد لأن يُرشد المسلم أو يُفيته بـما يُرشد أو يُفتى به غير المسلم، لأنه، في إرشاده أو فتواه، لا يُرشد ولا يُفتى إلا «الإنسان المعاصر» القائم في نفس المسلم ونفس غيره على حد سواء، وهو الذي جاء إليه مسترشدا أو مستفتيا.

لذلك، يتعين أن نـميّز بين نوعين من الفقه، أحدهما «**الفقه الائتماري**» الذي يَبرُز فيه جانب «**التكليف**»؛ والثاني «**الفقه الائتماني**» الذي يَبرُز فيه جانب «**الأمانة**» ولو أن بعضهم جعل«التكليف» و«الأمانة» شيئا واحدا، وليس الأمر كذلك؛ والفرق بينهما هو أن «التكليف» يتصل **بظاهر** الأحكام الشرعية، و«الأمانة» تتصل **بالقيم** الأخلاقية التي هي في ضمن هذه الأحكام الشرعية؛ وعليه، فلا أمانة بغير تكليف، لكن قد يوجد التكليف ولا ائتمان معه؛ إذ يكون المكلَّف قد استفرغ جهده في العمل بظاهر الأحكام، غير ملتفت إلى القيم الأخلاقية التي في طيّها والتي يجب التخلق بها؛ فإذا كان موضوع «الفقه الائتماري» هو استنباط الأحكام الشرعية، فإن «الفقه الائتماني» هو استخراج القيم الأخلاقية التي هي تحت هذه الأحكام؛ من هنا، يجب التفريق بين مستويات ثلاثة في التعامل مع الخطاب الشرعي: «مستوى النظر» و«مستوى العمل» و«مستوى الاستعمال».

أما مستوى النظر، فالنظر في الشرع عبارة عن «العلم» بأحكامه؛ ويمكن التمييز بين أنواع ثلاثة من النظر في الشرع: «النظر الاجتهادي» و«النظر الأصولي» و«النظر التفكري».

أما «**النظر الاجتهادي**»، فهو الذي يختص باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وهو الذي يتولاه «الفقيه الائتماري».

وأما «**النظر الأصولي**»، فإنه يشتغل بالبحث في الأصول والقواعد العامة التي تتحدد بها طرق الاستنباط التي يتبعها الفقيه في استخراج الأحكام الشرعية.

وأما «**النظر التفكري**»، فهو على ضربين:

أحدهما، «**النظر التفكري الائتماري**»، أو، اختصارا، «**النظر الائتماري**» وهو النظر الذي يختص بالبحث في المبادئ أو الأصول العامة التي ينبني عليها ظاهر الأحكام الشرعية.

والثاني، «**النظر التفكري الائتماني**» أو، اختصارا، «**النظر الائتماني**»، وهو النظر الذي يختص بالبحث في المبادئ أو الأصول العامة التي تنبني عليها القيم الأخلاقية المنطوية في الأحكام الشرعية كما هو الأمر في هذا الكتاب؛ ولنضرب أمثلة أربعة على ذلك، انطلاقا

من التعريف الذي وضعناه لهذا النظر؛ فمن الأصول التي يتضمنها هذ النظر نذكر ما يلي:

- **الأصل الأول**: تُؤخَذ القيم الأخلاقية من الأحكام الشرعية بطريق «الاستدلال»؛ إذ يستخرجها الناظر من هذه الأحكام بإعمال العقل على قانونه.

- **الأصل الثاني**،: تُؤخذ القيم الأخلاقية من الأسماء الحسنى بطريق «الاستبصار»؛ إذ يُدركها الناظر إدراكا مباشرا هو إلى الشعور الوجداني أقرب منه إلى الاعتبار الاستدلالي؛ فلا بد للناظر من مستبصرات لبناء استدلالاته، إذ تنزل منزلة الـمُسلَّمات الأولى التي لا بد منها لكل ناظر.

- **الأصل الثالث**: الأحكام الشرعية عبارة عن تجليات للأسماء الحسنى؛ إذ لا بد من وصلها بهذه الأسماء، حتى يُستدل بها على القيم الأخلاقية التي تثوي فيها.

- **الأصل الرابع**: الائتمان عبارة عن رعاية القيم الأخلاقية المبثوثة في الأحكام الشرعية؛ إذ أن هذه القيم الأخلاقية ليست من كسب الإنسان، وإنما فُطِر عليها؛ والذي يبدو من كسبه هو إقامتها، إذ بهذه الإقامة تفرُغ ذمته.

وأما عن **مستوى العمل**، فيمكن القول بأن الفقه، ائتماريا كان أو ائتمانيا، على خلاف النظر، ائتماريا كان أو ائتمانيا، **نظر يُشترَط فيه العمَل**؛ فلا فِقْه بغير عمل، ولا فقيه غير عامل، وإلا كان مجرد ناظر فيما لا يفيد في العلم به النظرُ وحده، ألا وهو الأحكام الشرعية التي هي أحكام عملية بحق! ونظرُه المجرد من العمل فيها يبقى نظرا ناقصا، بل نظرا معتلا، ولا تنبغي مقارنته بنظر الناظر الائتماري، لأن هذا الأخير ناظر فيما يكفي في العلم به مجرد النظر، ألا وهو المبادئ العامة التي هي مبادئ تفكُّرية!

وأما **مستوى الاستعمال**، فيمكن القول بأن «الفقه الائتماني»، على خلاف «الفقه الائتماري»، يُشترَط فيه «الاستعمال»؛ والمقصود بـ«**الاستعمال**» هنا هو «مراقبة الآخَرين في العمل بالأحكام الشرعية»؛ ويمكن من حيث «المبدإ» أن نفرّق بين نوعين من «الاستعمال»: «**الاستعمال الائتماري**»، وهو مراقبة الآخَرين في العمل بـ«ظاهر» الأحكام الشرعية، أي بصورتها القانونية أو التشريعية؛ و«**الاستعمال الائتماني**»، وهو مراقبة

الآخرين في العمل بباطن الأحكام الشرعية، أي مراقبتهم في التخلق بالقيم الثاوية فيها.

لكن من حيث «الواقع» لا يمكن اعتبار إلا النوع الثاني من الاستعمال، أي «الاستعمال الائتماني»؛ أما الاستعمال الأول، أي «الاستعمال الائتماري»، فيفضي الأخذ به إلى انقلاب المصلحة إلى مفسدة؛ ذلك أن واجب «الفقيه الائتماري» ينحصر في **بيان ظواهر الأحكام** التي هي عبارة عن **رسوم** العبادات والمعاملات، وكذا في عمَلِه بمقتضى هذه الرسوم، ولا يتعداه إلى استعمال الآخَرين فيها؛ إذ أن دخول هؤلاء في العمل بها يرجع إليهم وحدهم، بحكم الصورة **الظاهرة** لهذه الأحكام التى بيـّنها «الفقيه الائتماري»، تاركا للقاضي صلاحية الحكم على أعمالهم وللحاكم أمر تنفيذ هذا الحكم؛ ولو أنه سعى إلى النهوض بوظيفة «الاستعمال»، لكان قد تجاوز اختصاصه؛ ومتى تجاوز اختصاصه، لم يأمن أن يجلب للآخَرين مفاسد من حيث يعتقد أنه يجلب لهم مصالح.

بينما واجب «الفقيه الائتماني» لا يقف عند حد بيان القيم الأخلاقية التي في ضمن الأحكام الشرعية، متحققا بها على وجه أكمل، حتى يكون **قدوة** في التلبُّس بها، بل يتعداه إلى أن **يراقب تخلّق الآخرين بهذه القيم**، ذلك لأن «التخلُّق» غير «الترسُّم»؛ إذ «الترسُّم» لا يُحتاج فيه إلا إلى البصر، أما «التخلق»، فيُحتاج فيه إلى «البصيرة»؛ والآخَرون قد يأخذون بظواهر الأحكام ورسوم الأعمال بأنفسهم، ولكن لا يستطيعون أن يأخذوا ببواطنها بأنفسهم، نظرا لأن القيم التي تنبني عليها هذه الأحكام والتي يُتوصَّل بها إلى التخلق تتصف بصفتين أساسيتين لا يقدر على التعامل معهما إلا الخبير العارف بأسرار التخلّق والمالِك لأسبابه؛، إحداهما، «**الخفاء**»؛ إذ أنها معان دقيقة يتطلب إدراكها قوة استبصارية واستدلالية فائقة؛ والثانية، «**عدم الانضباط**»؛ فليست هناك معايير ظاهرة أو مادية يمكن أن يُتوسَّل بها في ضبط هذه المعاني الخفية.

وعلى هذا، فإذا كان «الفقيه الائتماري» يعلم ظاهر الأحكام ويعمل بهذا الظاهر القانوني، ولا يستعمل الآخَرين فيه، فإن «الفقيه الائتماني» يعلم بباطن الأحكام ويعمل بهذا الباطن الأخلاقي ويستعمل الآخرين فيه؛ ولـمّا كان «الفقيه الائتماني» يستقل بوظيفة «الاستعمال»، فقد عُرف باسم «**الـمُربي**».

ونجمل هذه المقارنة بين «النظر الائتماري» و«النظر الائتماني» في النقاط التالية:

- أن النظر الائتماري عبارة عن التفكر في الأصول العامة التي تنبني عليها الأحكام العملية الشرعية نحو «الآمرية الإلهية» و«أمرية الأحكام» «وسمعية الأوامر».

- أن النظر الائتماني عبارة عن التفكر في الأصول العامة التي تنبني عليها القيم الأخلاقية المؤسِّسة للأحكام العملية الشرعية نحو «الشاهدية الإلهية» و«ائتمانية القيم» و«شهودية الآمِر».

- أن الفقه الائتماري هو العلم الذي يختص باستناط الأحكام الشرعية من أدلتها في النصوص المؤسِّسة: القرآن والحديث، بـما يفتح الطريق للآخرين للعمل بها.

- أن الفقه الائتماني هو العلم الذي يختص باستخراج القيم الأخلاقية من الأحكام الشرعية بـما يجعل العمل بظاهر هذه الأحكام يوصِّل إلى التخلق بباطنها.

- أن الفقيه، ائتماريا كان أو ائتمانيا، يعلم ويعمل بعلمه.

- أن الفقيه الائتماري لا يستعمل الآخَرين فيما يعلم.

- أن الفقيه الائتماني يستعمل الآخرين فيما يعلم .

- أن الآخَر بين خيارين اثنين لا ثالث لهما، إما أن «يستعمِل» نفسه بنفسه على مقتضى الظاهر القانوني للأحكام الشرعية الذي هو عبارة عن الرسوم التعبدية، أو «يستعمله» الفقيه الائتماني على مقتضى الباطن الأخلاقي لهذه الأحكام الذي هو عبارة عن القيم السلوكية.

- أن الغاية من «استعمال» الفقيه الائتماني للآخَر ليس مجرد إدخاله إلى عالم التخلُّق، وبل تكوين «مَلَكة خُلُقية» لديه، بحيث تصدُر عنها أعماله كما تصدُر عن «ملكته العقلية» أفكارُه أو تصدر عن «ملكته الخيالية» أوهامُه، وتكون له القدرة على التكيف الـخُلُقي مع الظروف الخارجية، مهما تبدَّلت أو تسفَّلت.

وبعد بيان حاجة «الإنسان المعاصر» إلى الميثاق الملكوتي ودور الفقيه في نقله من الحالة الاختيانية إلي الحالة الائتمانية، نأتي إلى تحديد السمات الكبري لمحتوى هذه الكتب

الثلاثة التي اخترنا لها العنوان العام: «**دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني**»؛ وأفردنا لكل كتاب منها عنوانا فرعيا تحت هذا العنوان العام.

فحَمَل الكتاب الأول عنوان «**أصول النظر الائتماني**»؛ وفيه وضعنا الأسس العامة التي بُني عليها «النظر الائتماني» في مقابل «النظر الائتماري»، والتي مهّدنا بها للنماذج التطبيقية لهذا النظر في الكتابين الآخَرين: الثاني والثالث؛ وأُسُّ الأسس التي يقوم عليها هذا النظر هو ما أسميناه بـ«الشاهدية الإلهية»؛ ومقتضاها أن الأصل في صلة المخلوق بالخالق، سبحانه وتعالى، هي صلة المشهود بالشاهد الأعلى، وأن صلة المأمور بالآمِر الأعلى تابعة لهذه الصلة، بمعنى أن الشاهدية الاتصالية تتقدم على الآمِرية التشريعية؛ كما أن مِنَ الأسس التي بُني عليها النظر الائتماني أن الأسماء الحسنى، على خلاف القول المشهور، لا نهاية لعددها ولا لكمالاتها التي هي الأصل في وجود القيم الأخلاقية، وأن الأحكام الشرعية إنما جاءت للتعريف بهذه القيم وبيان كيفيات التخلق بها؛ ومنها أيضا أن القيمة التي تتصدَّر سُلّم القيم الأخلاقية في الإسلام، بموجب المكانة العظمى التي تنزلها الشاهدية فيه، هي قيمة الحياء، فلا حياء إلا من الشاهد، ناهيك عن الشاهد الأعلى؛ ومنها كذلك أن «الإنسان المعاصر»، بموجب نقضه للمواثيق التي أخذها منه الحق سبحانه، دخل «حالة الاختيان»، وأنه لا يمكن أن يخرج منها إلى «حالة الائتمان» إلا بطلب خُلُق الحياء؛ ومنها أخيرا أن الحياء لا يحصل لطالبه بطريق الأمْر به، لأنه شأن وجداني، وإنما بطريق التربية على يد خبير بطب القلوب.

أما الكتاب الثاني، فعنوانه الفرعي هو: «**التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال**»، وتناولنا فيه ثلاثة تحديات أخلاقية كبرى نتجت عن التقدم الهائل الذي حققته التكنولوجيات المعلوماتية والتواصلية، حتى أضحى المجتمع المعاصر يوصف بأوصاف «مجتمع الصورة» و«مجتمع الشاشة» و«مجتمع الفرجة» و«مجتمع النظر»؛ وهذه التحديات هي: «التفرج» و«التجسُّس» و«التكشّف»؛ وقد قمنا بإبراز خصائص هذه التحديات الأخلاقية واحدا واحدا وبيان آثارها السلبية في الإنسان المعاصر، ثم تعرَّضنا للطرق التي يـُمكن التصدي بها لهذه الآثار، فوقفنا عند طريقين اثنين يمكن أن يسهم بهما علماء المسلمين في ذلك، وهما: «طريق الفقه الائتماري» و«طريق الفقه الائتماني»؛

فظهر أن الطريق الائتماني أكثر استجابة لمطالب «الإنسان المعاصر» وأقدر على التكيف مع خصوصية ظروفه، فيكون أقرب إلى دفع هذه التحديات بواسطة التربية على الحياء، ناقلا هذا الإنسان من حال التفرج إلى حال المشاهدة ومن حال التجسس إلى حال الشهادة ومن حال التكشف إلى حال المشهودية.

وأما الكتاب الثالث، فعنوانه الفرعي هو: «**روح الحجاب**»، واشتغلنا فيه بالرد على اعتراضات متعددة أوردها خصوم الحجاب عليه، سواء منها الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية أو العقَدية أو الجنسية؛ وبيّنا وجوه التناقض والمغالطة والخطإ والجهل وسوء الظن التي تضمنتها هذه الاعتراضات المختلفة، فضلا عن أشكال التشويه والتضييق والظلم التي تتعرض له ذوات الحجاب؛ كما حرصنا على أن يكون هذا الرد لا مجرد دفاع عن الذات، وإنما أن يكون فيه من العطاء للآخر بقدر ما فيه من نقد له؛ فيُطْلِع الخصوم على ما كانوا يجهلون من الأبعاد الروحية للحجاب، هذه الأبعاد الملكوتية التي ترتقي به من رتبة اللباس المادى الحاجب عن أنظار الناس إلى لباس معنوى كاشف عن آداب التقرب إلى رب الناس، حتى أضحى معراج المرأة الـمُسلِمة إلى هذا القرب القُدُسي.

والله نسأل أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه سبحانه وتعالى، ويبارك فيه وينفع به، والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل.

الجمعة 21 ذو القعدة 1437 الموافق 24 غشت 2016

طه عبد الرحمن

المقدمة

يجوز أن يقول القائل: «إن حضارة الإسلام حضارة فقه»، ويكون مراده بهذا القول أنها ليست «**حضارة نظر**» كما يكون مراده بـ«النظر» أنه العلم الذي لا دين فيه أو الفكر الذي لا إيمان معه؛ ولـمّا كان الفقه يختص بحفظ أحكام الدين والإيمان، فقد لزم أن تكون الحضارة الإسلامية لا علم فيها ولا فكر؛ وهذا باطل، وبيان بطلانه من وجهين: أحدهما، أن معيار البت في النظر ليس الصلة بالدين، بل الصلة بالاستدلال؛ فبقدر ما يتّبع القولُ الصحيحَ (بفتح الحاء الثانية) من طرق الاستدلال، يـملك من أسباب النظر، سواء تعلَّق بالدين أو لم يتعلق به؛ والوجه الثاني، أن الفقه عبارة عن **نظر** موضوعه الاستدلال بالأقوال الشرعية على الأحكام التي تُوجّه العمل بها، فيكون **نظرا علميا**، لا نظرا فكريا؛ ولـمّا كان نظرا علميا في أحكام عملية، فقد لزم أن يتم العمل بنتائج استدلالاته العلمية؛ وبهذا، يكون الفقه عبارة عن **علم معمول به**؛ فلو زالت عنه صفة العمل، لم يَعُد فِقْها.

وغرضنا في هذا الكتاب الأول أن نبرز الجانب **الفكري** من «النظر الإسلامي»، المكمّل لجانبه العلمي الذي ينهض به الفقه، فنجتهد في استخراج مفاهيم وأصول يقوم عليها النظر الإسلامي بـما يُقدِرُه على رفع التحديات التي تواجه «الإنسان المعاصر»؛ وتقرَّر عندنا أن هذا النظر ينبغي أن يستوفي شرطين، أحدهما، أن يكون **نظرا أخلاقيا**، لأن الأخلاق هي الجانب الذي تتجلي فيه **معقولية** الأحكام الشرعية، فيجوز أن نقول: «**الأخلاق هي عَقْل الأحكام**» أو نقول: «**عقلانية الأحكام في قيمها الأخلاقية**»؛ والثاني أن يكون **نظرا أسمائيا**، أي نظرا في الأسماء الحسنى، لأن القيم الأخلاقية مستمدة من هذه الأسماء؛ وحسبنا شاهدا على ذلك أن لفظ «الاسم» يُشتق من الفعل: «وَسمَ» كما يُشتق من الفعل: «سَما»؛ و«السمُوُّ» ينبّه على معنى «القيمة»، إذ لا قيمة إلا للشيء الذي

له نصيب من السمُوّ؛ وحتى معنى «السمة» الذي يمكن اشتقاق لفظ «الاسم» منه يفيد معنى «القيمة»، إذ السمة هي العلامة التي تـُميِّز الشي من غيره، ولا مَيْز لشيء بغير اعتبار لقيمته، بل هذا الـمَيز هو نفسه تقويم.

لذلك، قسَّمنا هذا الكتاب الأول إلى بابين اثنين، كل باب يشتمل على فصول أربعة، وحَمَل الباب الأول عنوان «**من الآمرية الإلهية إلى الشاهدية الإلهية**»، وحَمَل الباب الثاني عنوان «**من الشاهدية الإلهية إلى الشاهدية الإنسانية**».

فتناول الفصل الأول صلة الإدراك الـمُلْكي بالإدراك الملكوتي التي تجلت في أشكال ثلاثة من التبعية، إحداها، «تبعية المشروط للشرط»؛ والثانية، «تبعية الوسيلة للمقصد»؛ والثالثة «تبعية الفرع للأصل»، وتتأسس هذه التبعية الأخيرة على مبادئ ثلاثة تتحدد بها خصوصية النظر الائتماني؛ أولها، «مبدأ الشهادة» المأخوذ من الميثاق الملكوتي الذي شهِد الإنسان، بموجبه، بربوبية خالقه؛ والثاني، «مبدأ الأمانة» المأخوذ من الميثاق الملكوتي الثاني الذي حمل الإنسان، بموجبه، الأمانة؛ والثالث، «مبدأ التزكية» الذي يذكِّر الإنسان بهذا الوجود الـملكوتي السابق، ويـمكّنه من الارتقاء إليه بروحه، مستبدلا العيان مكان البيان، ومستبدلا حقَّ ربه مكان حظ نفسه.

وعالج الفصل الثاني مسألة الأسماء الحسنى، مبرزا الخصائص الأساسية الثلاث لهذه الأسماء؛ إحداها، أنها لا متناهية، إذ لا تنحدّ ولا تنعدّ؛ والثانية، أنها تُكوِّن وحدة مطلقة، إذ أن الكمالات الإلهية التي في ضمنها تترابط وتتكامل فيما بينها؛ والثالثة، أنها منشأ القيم الأخلاقية، ويتوسَّل الإنسان في إدراكها بـ«الاستبصار»؛ ويُحقّق تخلُّقَه بالرجوع إلى أحكام الشرع باعتبارها تتضمن هذه القيم الأخلاقية، ويتوسَّل الإنسان في تحصيلها من هذه الأحكام بـ«الاستدلال»؛ ولـمّا كانت أحكام الإسلام بهذا الوصف، فقد وجب ردّ مفهوم «الإسلام» إلى أصله، وهو «إسلام الوجه لله»، إذ ينقل الـمسلم من رتبة «الائتمار» إلى رتبة «الائتمان».

وتطرَّق الفصل الثالث إلى الفروق بين تصوّر «الفقه الائتماري» وتصوّر «الفقه الائتماني» لـ«الآمرية الإلهية»؛ فتصوُّر الأولِ لها تصوُّر جلالي، إذ يقيمها على مبدإ القهر

الإلهي لإرادة الإنسان، على حين تصوُّر الثاني لها تصوُّر جمالي، إذ يقيمها على مبدإ الرحمة ويجعلها تابعة للشاهدية، بحيث تأتي الأوامر الإلهية في سياقين اثنين: «سياق الاقتران بالرحمة الإلهية» و«سياق الاقتران بالأسماء الحسنى»؛ فكل حكم شرعي عبارة عن حكم موصول باسم أو أكثر من الأسماء الحسنى وحامل لقيمة أو أكثر من القيم التي تنطوي في هذا الاسم أو هذه الأسماء الإلهية.

وتعرَّض الفصل الرابع لمفهوم «حدود الله»، مبرزا المدلول الأصلي والموسَّع لهذا المفهوم، ومبرزا الحاجةَ إلى ردّ الاستعمال الفقهي المضيَّق إلى هذا الأصل الموسَّع، حتى يستعيد صلته بالراحمية الإلهية والشاهدية الإلهية؛ كما بيـَّن وظائف هذه الحدود الإلهية، إذ أنها تدفع الحالة الاختيانية عن الإنسان وتحفظ له الحالة الائتمانية، واصلةً له بالعالم الملكوتي، كما أنها تـُحرّر عقله، موسّعةً دائرة اعتباراته، وتـُحرّر إرادته، موسِّعةً دائرة اختياراته.

وتناول الفصل الخامس صلة الشاهدية الإنسانية بالشاهدية الإلهية في جانبيها البصري والسمعي واقتضاءَها لـخُلُق المراقبة؛ كما تناول صلة الراحمية الإنسانية بالراحمية الإلهية في جانبيها الكياني والإحساني واقتضاءَها لـخُلق الأمانة؛ ثم بـيَّـن كيف تتفرع الأخلاق على الشاهدية الإلهية، إذ أن الشاهدية تتضمن الآمِرية الإلهية، ولها صلة بالتقويم الـخُلُقي وبالائتمانِ على القيم الأخلاقية وكذا بالتحقق بهذه القيم الرحموتية؛ كما بـيـّن كيف أن الشاهدية الإنسانية، متى خالفت هذه المقتضيات الأخلاقية، انتُزِعت منها الرحمة، وأضحت محل غضب الإله على الإنسان ومبعث غضب الإنسان على أخيه الإنسان.

وعالج الفصل السادس الشروط التي ينبغي أن يستوفيها الـخُلُق الأول الذي ينبغى أن تتأسس عليه باقي الأخلاق؛ أحدها، أن يأخذ بعين الاعتبار الباصرية الإلهية، ولا يكتفي بالسامعية الإلهية؛ والثاني، أن يكون أمانة في ذمة الإنسان، لا ملكا منسوبا إليه؛ والثالث، أن يكون مقتبَسا من الفطرة؛ والرابع، أن يكون مشتقا من اسم من الأسماء الحسنى؛ والخامس، أن يكون قادرا على العروج بروح الإنسان؛ والسادس، أن يـميّز

الإنسان عما دونه من الكائنات؛ والسابع، أن ينزل منزلة القيمة التي تفرِّق بين الخير والشر؛ ثم وضَّح كيف أن خُلق «**الحياء**» يستوفي هذه الشروط السبعة؛ فيتعيَّن تأسيس الأخلاق الإسلامية عليه، مصداقا للحديث الشريف: «إن لكل دين خُلُقا، وخُلُق الإسلام الحياء».

وتطرَّق الفصل السابع إلى اضمحلال الحياء في المجتمع المعاصر، هذا الاضمحلال الذي أدى إلى «موت الإنسان المعاصر»، ما دام الحياء هو العلامة على أن القلب حي، بل هو الـخُلق الذي يبعث فيه الحياة؛ وتجلَّت مظاهر هذا الموت في النظام الديمقراطي على مستويين حصل فيهما تعدِّي الحدود الـخُلُقية والحدود الـخَلْقية للإنسان معا؛ أحدهما، مستوى «طاغوت السياسة»؛ إذ صار «الإنسان المعاصر» يقدس بنية هذا النظام ويتعبد لقوانينه؛ والثاني، مستوى «طغيان البصر»، إذ أطلق الإنسان المعاصر نظره في كل شيء، وجعل له سلطانا على كل شيء.

وتعرَّض الفصل الثامن للسمات المميزة لـ«الإنسان المعاصر» باعتباره إنسانيا ميتا، أي لا حياء فيه؛ إحداها، تـمسكه بالاستدلال العقلي المجرد؛ والثانية، تشبُّثه باستقلال الإرادة؛ والثالثة، اغتراره بعقله وقوته، طغيانا؛ والرابعة، رغبته في الاستكشاف غير المتناهي لقدراته؛ والخامس، شديد تعلُّقه بالـمِلْكية؛ كما تعرّض لسبل إحياء هذا الإنسان، مبيّنا كيف أن منهج الإكراه المبني على الأوامر القاهرة، والذي يتبعه الفقيه الائتماري لا ينفع في هذا الإحياء، وكيف أن منهج الطَّوْع المبني على التواصل المختار، والذي يتبعه الفقيه الائتماني يكون أقدر على جلب هذا الإنسان إلى العمل بالأوامر الإلهية، مجدِّدا في قلبه أسباب الحياة.

الباب الأول

من الآمرية الإلهية إلى الشاهدية الإلهية

الفصل الأول

الإنسان بين الإدراكين: المُلْكي والمَلكوتي

لقد كانت المسلَّمة الأمُّ التي بُني عليها نظرُنا الائتماني في كتاب **روح الدين**[1]، هي أن الإنسان، وقد ارتقت رتبته على رتبة الحيوان، لا بد أن يرتبط «**كيانه أو كينونته**» بعالمين اثنين: **أحدهما** «عالم مرئي» يتصل فيه جسمُه بروحه؛ ومن الآن فصاعدا، نطلق على «الجسم من جهة اتصاله بالروح» اسم «**البدن**» كما نُطلق على «الروح من جهة اتصالها بالجسم» اسم «**القلب**»؛ **والعالم الثاني** «عالم غيبـي» يتصل به الإنسان بروحه وحدها[2]؛ وقد أفردنا لفظ «**الوجود**» للدلالة على «الكينونة في العالم المرئي» ولفظَ «**التواجد**» للدلالة على «الكينونة في العالم الغيبي»؛ غير أن كينونة الإنسان، وإن اختلفت في العالمين، فإنها تتجلى **بكيفية واحدة** هي عبارة عن «سَيْر»؛ فلنوضح الآن هذه الكيفية المميزة لكينونة الإنسان في العالمين: الـمُلكي والملكوتي.

1. الكينونة مَسير لا مُقام

لقد غلب على العقول أن العالم جُعل، أصلا، لـ«الإقامة» أو «الاستقرار» أو «السكن»، وأن «الظعن» أو «الارتحال» عرَض طارئ على هذا المُقام الأصلي؛ فأضحى كبار المفكرين

(1) انظر كتاب **روح الدين**، الفصل الأول.

(2) يقول الغزالي: «نور العقل المنصرف في ملكوت السماوات والأرض من غير حاجة إلى حركة بالبدن وطلب قرب أو ممارسة مع المدرك، بل مدركه الأمور المقدسة عن قبول القرب والبعد بالمكان»، **المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى**، ص 28-29.

يتبارون في وصف الإقامة بالعالم وإرسال الكلام في مزاياها كقولهم: «الإنسان موجود في العالم» أو «العالم أفق الإنسان» أو «العالم يحيط بالإنسان»، بل يقيسون علاقة الإنسان بأي شيء في العالم على هذه الإقامة كما في قولهم: «الإنسان يوجد في اللغة وجوده في العالم» أو «الإنسان يسكن اللغة سكناه للعالم» أو «الإنسان يقيم باللغة مُقامه بالعالم»، وليس الأمر كذلك.

1.1. الإدراك المُلكي إسراء والإدراك الملكوتي عروج

اعلَمْ أن الأصل في صلة الإنسان بالعالم ليس أبدا التوقف في مكان أو مَقام، بل السير من مكان إلى مكان أو من مقام إلى مقام؛ فمن يكون في العالم المرئي شأنه أن يسير فيه[3]، حتى إن علاقته بالمسكن نفسه هي علاقة سير، إذ هي مشيٌ فيه كما هو «المشي في الأرض» و«المشي في السوق»؛ ومَن يكون في العالم الغيبي، مِثْلُه، يسير سيرا، حتى إن علاقته بربه هي علاقة سير؛ إذ هي ذهاب إليه[4] وفرار ولجوء إليه[5] ومشي بنوره[6]؛ بيد أن هذا السير ليس واحدا في العالمين، حتى ولو أُطلِقت عليه فيهما نفس الألفاظ؛ فليس «المشي بالنور» كـ«المشي على الأرض»؛ إذ السير في العالم المرئي عبارة عن انتقال «الجسم الحي» ــ أو « البدن»ــ على **سطح** هذا العالم، بينما السير في العالم الغيبي عبارة عن انتقال الروح ــ أو القلب ــ في **سُلَّم** هذا العالم؛ وفرق بين الانتقالين: فـ«الانتقال على السطح» انتقال أفقي محدود اختص بالدلالة عليه لفظ **«الإسراء»**، بينما «الانتقال في السُّلَّم» انتقال عمودي غير محدود اختص بالدلالة عليه لفظ **«العروج»**[7]؛ وهكذا،

(3) تدبر الآيات القرآنية الكثيرة التي ورد فيها معنى «السير في الأرض» كما في الآية الكريمة: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ»، **الحج**، 46.

(4) تدبر الآية الكريمة: «وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ»، **الصافات**، 99.

(5) تدبر الآية الكريمة: «فَفِرُّوا إِلَى اللهِ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ»، **الذاريات**، 50.

(6) تدبر الآية الكريمة: «أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ»، **الأنعام**، 122.

(7) تدبر الآية الكريمة: «مَن كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُوْلَئِكَ هُوَ يَبُورُ»، **فاطر**، 10.

فالسير في العالم المرئي عبارة عن «**إسراء**»، والسير في العالم الغيبي عبارة عن «**معراج**»؛ والإنسان، بموجب كينونته المزدوجة، لا ينفك يُسري ويَعرُج؛ وهذا لا يعني أن ذينك السيرين يكونان بنفس القدر أو بنفس الإيقاع، ولا أن أحدهما لا يستبد بـ«السائر»، فيُؤثر «الإسراء»، حتى لا عروج؛ وحينئذ، يصبح هذا السائر «**ساريا**»، لا «مُسريا»؛ فـ«**السَّريان**» هو الركون إلى السير في العالم المرئي؛ أو، على العكس، يُؤْثِر العروج، حتى لا إسراء له؛ وحينئذ، يصبح هذا السائر، «مجذوبا»، لا عارجا؛ فـ«**الجذب**» هو الركون إلى السير في العالم الغيبي.

ولـمّا قررنا أن نأخذ بهذه المسلمة الأم أيضا هاهنا، فقد بدا لنا من المناسب أن نستعمل، بَدل مصطلح «العالم المرئي»، مصطلح «عالم المُلك»، وبَدل مصطلح «العالم الغيبي»، مصطلح «عالم الملكوت»، وذلك للاعتبارات التالية:

أ. أن مفهوم «الغيب» ضُيّق معناه، في الاستعمال، إلى حد الانحصار في الدلالة على **ما يستحيل شهوده**، حتى صار بعضهم إلى حمله على معنى «العالم الآخَر» أو «الحياة الأخرى»؛ وهذا ما لا يتفق ومرادنا به، إذ وسَّعنا معناه، فجعلناه يشمل **ما يـُمكن شهوده بوجه من الوجوه ولو لم نشهده عيانا في الحاضر**؛ واتقاءً للبس ودفعا لشبهة «الدلالة الميتافريقية» ــ أو شبهة «الدلالة الأسطورية» التي يوردها عليه خصوم الدين ــ آثرنا أن نستبدل به لفظ «**الملكوت**» الذي يفيد ما يـُمكن شهوده بوجه من الوجوه، عاجلا أو آجلا، مصداقا لقوله تعالى:

- «وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»[8]؛

وقوله:

- «أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ»[9].

---

(8) **الأنعام**، 75.

(9) **الأعراف**، 185.

ب. أن وصف «المرئي»، وإن لم يَرد بهذه الصيغة في النص القرآني، فقد سايرنا فيه بعض الثقافات الأجنبية التي تصف به العالم الخارجي؛ أما القرآن، فيذكر، بصدده، لفظ «الشهادة» في مقابل «الغيب» كما في القول: «عالِمِ الغيب والشهادة»؛ ولما لم نقصُر استخدامنا للفظ «الشهادة» على هذا المعنى المحدد، أي «الشهود » و«المشاهدة»، وحملناه أيضا على معنى «الإخبار» و«الإقرار»، لم نجد بدا من استعمال عبارة «العالم المرئي» بَدل «عالم الشهادة»، إلا أن هذه العبارة تُشعر، مثل مقابلها الأجنبي، بأن العالم لا يُدرَك وجوده إلا بالرؤية الحسية؛ وفي هذا، تضييق للمعنى الذي استعملناه فيه، وهو أن «وجود العالم يُدرَك بكل قوى الإدراك التي يـَملكها الإنسان، ظاهرة كانت أو باطنة»؛ لذلك، نعدل عن عبارة «العالم المرئي» إلى عبارة «**العالم الـمُلْكي**».

ج. أن كلا المفهومين: «الـمُلك» و«الملكوت» ورد ذكرُه باللفظ الصريح في القرآن الكريم، ولا نـملك أصلا تداوليا أقوى من النص القرآني نبني عليه تصوراتنا وتحليلاتنا، بل إن اقتباسنا لهذين المفهومين والبناء على هذا النص المؤسِّس في تحديد العلاقة بين العالمين أفادانا، كما سيأتي بيانه، في الوقوف على حقائق التداخل بين الطرفين، على وجود تضادّ بينهما، كأن يكون للعالم المُلكي بعدٌ غيبي، ويكون للعالم الملكوتي بعد مرئي.

د. أن كلا المفهومين المذكورين مشتق من الفعل: «مَلك» بمعنى «حاز»، و«المِلك» (بكسر الميم) مفهوم جوهري في نظريتنا الائتمانية التي سوف نزيدها، بإذن الله، توضيحا وتفصيلا؛ إذ جعلنا «الحيازة» تضادّ «الأمانة»؛ و«الائتمان»، عندنا، هو الحالة التي ينبغي أن تكون عليها علاقة الإنسان بالعالم؛ بيد أن مفهوم «العالم المُلكي» يفيد أن الحالة التي يتعامل بها الإنسان مع العالم هي أنه يعتبره مِلكا خاصا به يحقُّ له التصرف فيه على هواه، بينما مفهوم «العالم الملكوتي» يفيد أن مِلكية العالم لا تعود إلى الإنسان، وإنما إلى الله وحده، إذ هو المالك الحق؛ فالإنسان ليس مالكا للعالم، بل مؤتـَمنا عليه ائتمانا يـميزه عن سواه من الكائنات.

بعد هذا التعديل الاصطلاحي، لننظر في إحدى النتائج التي تترتب على المسلّمة الأم المذكورة، وهي:

■ «إن الـمَلَكة الإدراكية للإنسان ليست واحدة، بل ملكتين اثنتين، كل واحدة منهما تتعلّق بأحد العالمين، نسمي إحداهما «**الملكة الإدراكية المُلْكية**» والأخرى «**الملكة الإدراكية الملكوتية**».

فلئن كنا لا نقول بأن الكينونة، وجودا وتواجدا، مردودة بكليتها إلى الإدراك، بحيث لا كائن إلا مدرَك أو مدرِك كما ذهب إلى ذلك بعضهم[10]، فإنا نقول بأن خصوصية الإنسان هي أنه «**يُدرِك أين يكون**»، على اختلاف في درجات هذا الإدراك؛ وبيان ذلك أن الإنسان جُبل على **القِبلة**، فتراه يطلب، حيثما يكون، أن تكون له فيه «قبلة» يولّي وجهه إليها، حتى لا يضل عملُه طريقه، ويفقد كيانُه معناه؛ **وما هو بِـمهتدٍ إلى القبلة، حتى يدرك أين يكون**؛ والعكس صحيح أيضا، **فما هو بِـمُدرِك أين يكون، حتى يهتدي إلى القبلة**؛ فقد جُعِل الظفر بالقبلة دليلا على إدراك الكينونة كما جُعِل إدراك الكينونة دليلا على الظفر بالقبلة؛ وقد تكون هذه القبلة خَلْقا مرئيا، مكانا أو مقاما؛ لكن، على الرغم من وجودها المرئي، لا ينفك المتّجه إليها، وقد صارت مهوى قلبه، يُضفي عليها من جِلِّ المعاني ودِقّ المشاعر ما يجعلها تبدو وكأنها شيء غيبي؛ كما تكون القبلة أمرا غير مرئي؛ ومسلَّم أنه لا أحقَّ بهذا الوصف من الخالق سبحانه وتعالى؛ كما أنه مسلَّم أن تولية الوجه إليه لا يصح إلا على نعت الإخلاص؛ فيكون أخلصُ الناس أقدرَهم على إدراك أين يكون، إن وجودا أو تواجدا، نظرا لأنه أعلم بـما يجب عليه لله تعالى فيه.

ومتى سلّمنا بأن قوة الإنسان الإدراكية مزدوجة ازدواج العالمين، فلا ينبغي أن يُفهم من هذا الازدواج في القوة الإدراكية أن القوتين الإدراكيتين لا اتصال بينهما، بحيث تكون قوته الإدراكية الخاصة بالعالم الـمُلكي لا تُزوّده إلا بالإدراكات المادية الخالصة، كما تكون قوته الإدراكية الخاصة بالعالم الملكوتي لا تُزوّده إلا بالإدراكات المعنوية الخالصة؛ ذلك لأنَّ من الإدراكات المادية ما ينطوي على لطائف معنوية ومقاصد ملكوتية كما أن من الإدراكات المعنوية ما يتوسل بصور مادية وأسباب مُلْكية.

(10) ارجع إلى «نظرية باركلي»، فقد اشتهرت مقولته: «Esse est percipi aut percipere»، وترجمتها: «الوجود أن تكون مدرَكا أو [الوجود] هو الإدراك».

لكن يبقى أن هاتين الملكتين الإدراكيتين مختلفتان؛ فإحداهما تتجه اتجاها **أفقيا**، إذ تنتقل من محسوس إلى محسوس، حتى ولو أخرجته عن صورته الحسية المباشرة وبدَّلت هيئته كما في «المجرَّدات» خاصة و«المعقولات» عامة؛ والملَكة الثانية تتجه اتجاها **عموديا**، إذ تنتقل من معنى إلى معنى، حتى ولو صاغته بصيغة المحسوس كما في «الإشارات» خاصة و«الـمِثالات» عامة؛ ولـمّا كان الانتقال الأفقي عبارة عن «إسراء»، جاز أن ندعو الملكة الإدراكية الأولى بـ«**الملكة الإسرائية**»؛ ثم لـما كان الانتقال العمودي عبارة عن «عروج»، جاز أن ندعو الملكة الإدراكية الثانية بـ«**الملكة المعراجية**»؛ فإذا كان الإسراء انتقالا لأشياء ظاهرة للعيان ومحددة في المكان، فإن العروج، على عكسه، ليس انتقالا لأشياء ماثلة للعيان، ولا متحيزة في المكان؛ فالأمور الملكوتية لا تشهدها العين، ولا يَحُدُّها أين، ولا تسعها إلا الروح؛ **فبالروح يحصل العروج كما أن بالجسم يحصل الإسراء**[11].

2.1. تقدُّم الإدراك الملكوتي على الإدراك الـمُلكي

إن السؤال الذي تثيره هذه التفرقة بين الملكتين الإدراكيتين: «الإسرائية» و«المعراجية» هو: أي الملكتين تتقدم على الأخرى؟ ومتى علمنا أن التقدم على ضربين: تقدُّم كياني وتقدُّم منطقي، ازداد هذا السؤال إشكالا، إذ يتخذ صورتين، وهما: أي الـمَلَكتين أسبق كيانيا على الأخرى وأيهما أسبق منطقيا؟ نجيب عن هذا السؤال المزدوج كالتالي:

1.2.1. التواجد بالعالم الغيبي متقدم على الوجود بالعالم المرئي؛ وإيضاح هذا السبق الكياني من الوجوه الآتية:

أ. أن العالم الغيبي هو محل «الأمر الإلهي»؛ وهذا الأمر قد يكون واحدا من «الأوامر» كما في صيغة «**كن فيكون** »، أو يكون واحدا من «الأمور»، أي عبارة عن «كائن لطيف غير كثيف»؛ وفي كلتا الحالتين يكون «الأمر» سابقا على «الخَلْق»، علما بأن الخَلْق محله العالم المرئي، وهو عالم **الأجسام الكثيفة**؛ والروح التي هي منشأ العروج الإدراكي عبارة

(11) المقصود «الجسم المتصل بالروح»؛ وقد اشتهر إطلاق اسم «الداخل» أو اسم «الباطن» على الإدراكات المعنوية في مقابل اسم «الخارج» أو اسم «الظاهر» الموضوع للدلالة على الإدراكات الحسية.

عن أمر إلهي تواجَدَ بالعالم الغيبي قبل النفخ في الجسم الإنساني.

ب. أن الروح تلقّت، وهي لا تزال في عالمها الغيبـي، من خالقها، سبحانه وتعالى، أكثرَ من **خطاب** واحد؛ فكان أن شهدت، عن **عِيان**، بصفاته القدسية، ألوهيةً وربوبيةً ووحدانيةً؛ كما تـحمّلت، عن اختيار، ما ائتمنها عليه، متعهدة بالقيام بما يوجبه حفظ هذه الشهادة التي لا أعظم من معانيها، وما يوجبه حفظ القِيم التي تنطوي عليها هذه الأمانة، والتي لا أثقل منها.

ج. أن الإنسان **فُطِر** على الدين، حتى إنه لو تُرك وهذه الفطرة، لأسْلم وجهه لخالقه؛ وهكذا، فلا بد أن تحتفظ فطرته التي هي بمثابة ذاكرته الغيبية بجملة المعاني والقيم القدسية التي أنِست بها روحه في عالم الغيب؛ ومن ثَمَّ، أضحت هذه المعاني والقيم اللطيفة نازلة منزلة البذور الباطنة التي تثمر أعماله الظاهرة أو منزلة خَفيّ الأسس التي ينبني عليها جَلِيُّ مسالكه أو منزلة الأدلة الداخلية التي تهديه إلى سواء السبيل في مختلف تصرفاته الخارجية.

وعلى الجملة، فإن الروح، قبل أن تكون كائنا خَلْقيا تلقَّت خطاب الإله التكليفي، هي «كائن أمري سَمِع خطاب الإله الإشهادي والائتماني، وحفِظ في ذاكرته ما سمعه وما شهد به وما ائتُمِن عليه»؛ فيلزم أن الإدراكات الملكوتية التي تُحصّلها الروح تتقدم من حيث كيانها على الإدراكات المُلكية التي تحصِّلها النفس؛ ويبقى هذا التقدم قائما، حتى بعد نفخ الروح في الجسد، لأن الروح تقدر، وهي مبثوثة في الجسد، أن تعرُج إلى العالم الغيبي، فهذا العالم، بموجب مسلمة الكينونة في العالمين، يلازم الإنسان ملازمة العالم المرئي له.

2.2.1. معرفة العالم الغيبي متقدمة على معرفة العالم المرئي؛ وإيضاح هذا السبق المنطقي من الوجوه الآتية:

أ. أن الإنسان تلقَّى المعرفة الغيبية، لا عن طريق النظر المجرَّد، وإنما عن طريق العمل المؤيَّد؛ فقد اختص بتبليغها إلى الناس قدوات أفذاذ يؤخذ عنهم العمل أخذا، حتى ولو لم تُدرَك، على التمام، مقاصد أقوالهم؛ إذ جاء الرسل، عليهم السلام، تترى، فرادى

وزرافات، يحملون الناس، بأقوالهم وأفعالهم، على الاقتداء بهم، ابتغاء وصلهم بربهم، بل عزّزهم الأنبياء الذين لم يؤمروا إلا بالعمل، حتى يتشبَّه أقوامهم بهم، بل جاء، في عقب الأنبياء، ورثتهم من العلماء؛ وهؤلاء كانوا ولا يزالون يبثون في الجمهور هذه المعرفة الغيبية، مُقدِّمين العمل على النظر، وهم لا يَنعدُّون كثرةً ولا يَنحدُّون نتيجةً؛ فأين المعرفة المرئية من هذا الاقتداء الوافر! فهي تبدأ بالتأمل المجرَّد، وقد لا تُفضي إلى العمل، ناهيك عن أن تبعث على الاقتداء؛ فقليل من الناظرين كانوا أسوة لغيرهم ولو أن عددهم آخذ في الازدياد بعد اختتام الرسالات الإلهية، كأنما هذا الاختتام إيذان بالفراغ من إقامة الأساس الغيبي الذي ينبغي أن تقام عليه كل معرفة، وإطلاقُ اليد للمعرفة المرئية لكي تتحمل مسؤوليتها كاملة؛ فيتبين أن التحقق العملي لأهل المعرفة الغيبية يقابله التوجه النظري لأهل المعرفة المرئية.

ب. أن المعرفة الغيبية وصلت إلى الإنسان، منذ أوَّل خَلْقه، متضمِّنةً لـ«حقائق» غاية في الرقة والخفاء و«أوامر» غاية في الحكمة والضبط، حتى كادت البشرية الأولى تبدو غير قادرة على استيعابها لولا حداثة عهدها بنبإ آدم وحواء عليهما السلام ونبإ ابنيهما هابيل وقابيل؛ ولم تَزدد هذه الحقائق والأوامر مع توالي المرسلين من لدن رب العالمين إلا كشفا لخفاء الأولى وبيانا لحكمة الثانية؛ أما المعرفة المرئية، فعلى الضد من ذلك، وُكل أمرها للإنسان، فتدرَّج في اكتسابها بقدر لا يفي بكل حاجاته، تارة متعثرا، وتارة متباطئا، وتارة منتكسا، فكان أن طال جهله بقوانين ما سُخِّر له، وامتد أمد معيشته البدائية؛ فيتبين أن كمال المعرفة الغيبية التي تلقّاها الإنسان يقابله نقصان المعرفة المرئية التي اكتسبها.

ج. أن أوَّل ما يجب على الإنسان أن يحصّله هو معرفة الخالق في تنزّه ذاته وجلال أسمائه وكمال أوصافه وإحاطة أفعاله؛ حتى إذا عرف الإنسان هذه الحقائق الغيبية الأولى، وجب عليه أن يعرف ما شرَّعه له خالقه من الأوامر والنواهي المثلى، مُدرِكا أنها **تتصل بهذه الحقائق الإلهية الأولى، تأسيسا عليها ونطقا بها**، فضلا عما قد يورّثه العمل بها من معان روحية أخرى؛ وعندئذ، ينتهض الإنسان إلى إتيان أعماله وتصرُّفاته على وفق هذا الشرع الذي تـمتد أسبابه إلى صفات الذات الإلهية نفسها، موقنا بأن حفظ هذه الأسباب الملكوتية والروحية هو الذي يعود عليه بالصلاح في عاجل حياته والفلاح في

آجلها؛ فلولا العمل على مقتضى هذا اليقين، لشاب أفعالَه الضرر من حيث يقصد أن ينتفع بها، مصلحا لحاله؛ فمن لا يأخذ بهذه المعرفة العملية في ارتباطها بأصلها الملكوتي والروحي، مهما تحرّى في أموره وتحوّط في أسبابه، لا يأمن من أن يقع في الفساد؛ إذ يصير بلا يقين في نفع المقاصد التي يطلب تحقيقها، وبلا يقين في نجوع الوسائل التي يتخذها لهذا التحقيق؛ فيتبين أن يقين صلاح المعرفة الشرعية التي تلقاها الإنسان من عالم الغيب يقابله احتمال فساد المعرفة العملية التي وضعها من عنده.

وعلى الجملة، فقد اتضح أن المعرفة الغيبية تتميز بعمل قدواتها، وكمال حقائقها، وصلاح أوامرها، في حين أن المعرفة المرئية، على ضدِّها، تتصف بتأمّل نُظارها، وتعثّر أطوارها، وضرَر تطبيقاتها؛ فيلزم من هذا التضاد بين المعرفتين المذكورتين أن الإدراكات الملكوتية تتقدم، من حيث منطقها، على الإدراكات المُلكية؛ فبدَهي أن العامل مُقدَّم على الناظر، وأن الكامل مقدَّم على الناقص، وأن الصالح مقدَّم على الفاسد.

2. أشكال ارتباط الإدراك الـمُلكي بالإدراك الملكوتي

لقد تقرّر أن إدراك الإنسان مزدوج ازدواج كينونته؛ فكما أن الإنسان يكون في عالمين اثنين: مرئي وغيبي، فكذلك يكون له إدراكان اثنان: مُلكي وملكوتي؛ وتقرر أيضا أن هذا الازدواج الإدراكي لا يعني حصول التوازي بين ذينك الإدراكين كأنما الإنسان ذاتان متباينتان، وإنما يعني وجود ترتيب بينهما داخل الذات الواحدة؛ وقد تبيّن أن الإدراك الملكوتي منهما يتقدم كيانيا ومنطقيا على الإدراك المُلكي؛ ومتى صح هذا، صح معه أن هذا التقدم المزدوج يجعل الإدراك المُلكي تابعا للإدراك الملكوتي أو معلّقا به؛ وقد تتخذ هذه التبعية ــ أو هذا التعلق ــ صورا مختلفة: إحداها «تعلُّق المشروط بالشرط»؛ والثانية «تعلّق الوسيلة بالمقصد»؛ والثالثة «تعلُّق الفرع بالأصل»؛ فلنبسط الكلام في هذه الصور الثلاث من التعلق الإدراكي؛ ونـُمهد لذلك بالتفريق بين نوعين اثنين من الإدراك المُلكي: نسمي أحدهما «**الإدراك المُلكي الميت**»، ونسمي الآخر «**الإدراك المُلكي الحي**».

والمراد بـ«**لإدراك المُلكي الميت**» الإدراك الذي لا يقترن به إدراك ملكوتي؛ فقد ينطق

الإنسان بما ينطق، وينظر إلى ما ينظر، ويسمع ما يسمع من غير أن يتجاوز حدَّ ظاهر نطقه، ولا ظاهر نظره، ولا ظاهر سمعه؛ إذ لا يبحث عن خفي الدلالات التي هي من وراء هذه الظواهر والتي ترقى بها إلى رتبة «**الآيات**»، ولا يتطلع إلى أن يكون لنطقه سند من الذوق، ولا لنظره سند من البصيرة، ولا لسمعه سند من الوعي؛ وما لم يَطلب الإنسان هذا المطلب ويرتقِ هذا المرتقى، فإدراكاته كَلا إدراكات؛ فنُطقه في طيه بَكم، وبصره في طيه عمى، وسمعه في طيه صمم، فاستحق نزول رتبة دون رتبة البهيمة[12]، لأنه أهدر ما رُزق من فضل عليها ورضي بها دونه، خائنا للأمانة؛ وهكذا، فالإدراك المُلكي الميّت لا يكون إلا من **إنسان ميّت**[13].

والمراد بـ«**الإدراك الملكي الحي**» الإدراك الذي لا ينفك عنه الإدراك الملكوتي؛ فصاحبه لا يني يُسند مُدرَكاته المُلكية، أشياء مُحَسَّة كانت أو قوانين مجرَّدة، إلى ما يجاوزها، فاتحا فيها فضاء ملكوتيا يزيدها غورا وتوسّعا، وذلك لإيقانه بأن لكل مدرَك مُلكي إمكانات ملكوتية خاصة؛ وقد يتسع عنده الفضاء الملكوتي الخاص بِـمدرَكه المُلكي، حتى يكاد يُغطِّي على ظاهره بالكلية، بل قد يسبق هذا الفضاء الملكوتي إلى إدراكه، فيقدِّم القيام في حقه بما يجب له على تحصيل منافعه من مُدرَكه المُلكي، ولا يلتفت إلى هذا المُدرَك إلا بعد التطواف في هذا الفضاء، وإلا فلا أقل من أنه يأخذ بأحكام هذا الأخير في انتفاعه بهذا المُدرَك المُلكي[14]؛ ولا يزال يتقلب بين الإدراكين ويصل بينهما كأقوى ما تكون الصلة، حتى كأنه لا يملك إلا إدراكا واحدا، فيضحى نطقه عين ذوقه، وبصره عين بصيرته، وسمعه عين وعيه؛ ولا يكون بهذا الوصف، إلا من كانت روحه تـملأ قلبه حياة؛ وهكذا، فالإدراك المُلكي الحي لا يكون إلا من **إنسان حي**.

(12) تدبر الآية الكريمة. «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»، **الأعراف** 179.

(13) تدبر الآية الكريمة: «أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ»، **الأنعام**، 122.

(14) لقد قيل: «مارأيت شيئا إلا رأيت الله قبله».

واضح أن الصور الثلاث من تعلُّق الإدراك الملكي بالإدراك الملكوتي لا تنطبق على الإدراك المُلكي الميت، لأن الحياة التي يـمده بها الإدراك الملكوتي مفقودة فيه؛ لذلك، بات الإدراك المُلكي الميّت لا يعنينا أمره في هذا الكتاب؛ وعليه، فحيثما ذَكَرنا الإدراك الملكي بمجرَّده، فلا نقصد إلا الإدراك الملكي الحي؛ ومتى دعتنا الحاجة إلى التعرض للإدراك المُلكي الميت، فسوف نحفظ له نَعْته.

1.2. تعلُّق الإدراك المُلكي بالإدراك الملكوتي تعلُّق المشروط بالشرط

معلوم أن الشرط هو ما يتوقف على وجوده وجود المشروط، بحيث إذا انتفى الشرط انتفى المشروط؛ فلنبين كيف أن انتفاء الإدراك الملكوتي يفضي إلى انتفاء الإدراك المُلكي.

لا يرجع ارتباط المُدرَك الملكوتي بالمُدرَك المُلكي إلى مجرد ازدواج وجه مرئي بوجه غير مرئي كما لو كان المدرَك لا يعدو كونه حقيقة واحدة يتوارد عليها وجهان، أحدهما جلي يقف عليه الحس أو العقل المجرّد؛ والثاني وجه خفي تقف عليه الروح أو القلب الحي، ذلك أن مِثل هذا الازدواج يُشعر بأن الوجه الملكوتي من المدرَك يتوارى كليا عن الوجه المُلكي، حتى كأنه لا صلة له به؛ وليس الأمر كذلك، إذ أن المُدرَك الملكوتي لا ينفك يعمل عمله في المُدرَك المُلكي، بدءا بظهوره، وانتهاء بدلالته، إذ ينفذ فيه نفوذا، ويُلقي عليه من أسبابه ما يجعل بالإمكان إدراكه، بحيث يضحى الوجهُ الملكوتي من المُدرَك شرطا في قابلية وجهه المُلكي للإدراك، فضلا عن قابليته للإفادة؛ وعلى هذا، يكون المدرَك الملكوتي مقوِّما أساسيا في بنية المُدرَك المُلكي، إذ بفضل هذا المقوِّم يُحصِّل موجوديتَه، فيُدرَك ظاهرُه، كما يحصّل مدلوليته، فيُدرَك باطنُه.

كما لا يرجع ارتباط المُدرَك المُلكي الحي بالمُدرَك الملكوتي إلى مجرد استمداد المعنى منه بـما يجعل صاحبه يتخذ قبلة محددة، ذلك لأن مِثل هذا الاستمداد يُشعر بأن المُدرَك المُلكي، متى اكتسب هذا المعنى، استغنى بنفسه؛ وليس الأمر كذلك، إذ أن مِن شأن هذا الاستغناء أن يُفضي به إلى الموت، فلا يُعتبر؛ والحال أن الإدراك المُلْكي لا يكون إدراكا حقا، حتى يبقى حيّا؛ ولا سبيل إلى هذه الحياة إلا بدوام الاستمداد من الإدراك الملكوتي، علما بأن الأصل في هذا الإدراك أن معانيه لا تنضب، لأن أسبابه موصولة

بعالم الملكوت، وهو عالم الصفات الإلهية، والصفات الإلهية لا نهاية لها؛ وهكذا، فلولا أن المُدرَك الملكوتي يَـمُد المُدرَك المُلكي بالأسباب التي تحييه، لفقد معناه وضيَّع وجهته.

والموت لا يتهدَّد الإدراك المُلكي من هذه الجهة فحسب، بل يتهدَّده من جهتين أخريين مرتبطتين، وهما: «العادة» و«الثقافة»؛ أما **العادة**، فلأن الإنسان قد يجمد على إدراكات مخصوصة، بحيث يُدرك الشيء الواحد نفس الإدراك، حتى ولو عاود إدراكَه المرة تلو الأخرى، بل قد يبقى على نفس الإدراك، حتى ولو طرأ على هذا الشيء طارئ لا يوقع بـمُدرِكه (بكسر الراء) صدمة تهز ما تعوّده؛ ولا يُخرِج الإدراكَ المُلكي من جمود العادة إلا تجديد صلته بالإدراك الذي يصله بالأفق الملكوتي؛ وأما **الثقافة**، فلأن الإدراك المُلكي هو نتاج ثقافة مخصوصة؛ فما يُدركه الإنسان لا يُدركه على وجه «**الفطرة**»، وإنما يدركه على مقتضى ما تلقاه من التعليم الإدراكي؛ إذ الإدراك، مَثَله مَثَل المعرفة، تجربة ثقافية صريحة يدخل فيها الإنسان منذ طفولته، ويستمر فيها مدى حياته، فتورّثه هذه التجربة الطويلة قوالب إدراكية تُـحدّد مجمل تصوُّراته لـما حوله، فلا يدرك من الأشياء إلا ما وافق هذه القوالب؛ ولا تقدر على زعزعتها، بل اجتثاثها، إلا القوة الإدراكية الملكوتية التي تنطوي عليها «الفطرة» ما لم تطمسها الثقافة بالمرة؛ وحينئذ، لا يكون في مستطاع أهل هذه الثقافة الخاصة إلا الإدراكات المُلكية الميتة، ولا جرَم أن في موتها موتَهم.

وعلى الجملة، فإن الإدراك الملكوتي يقوم من الإدراك المُلكي مقام الشرط من المشروط، تحقّقا وتعقُّلا وتجدّدا؛ فلولا هذا الإدراك الروحي، لسقط إلى رتبة الإدراك المُلكي الميّت؛ ومِثلُ هذا الإدراك لا عبرة به، لأنه لا يكون إلا من إنسان ميّت، وهو ميت قطعا، حتى ولو تقلَّب في أكثر من ظاهر من ظواهر مُدرَكه، لأن الحياة لا تُنال إلا بما يجاوز هذه الظواهر.

2.2. تعلُّق الإدراك المُلكي بالإدراك الملكوتي تعلُّق الوسيلة بالمقصد

معلوم أن المقصد هو ما يُتوصّل إليه بالوسيلة، بحيث يكون لها من الحكم ما له؛ فلنوضح كيف أن اعتبار الإدراك الملكوتي يُفضي إلى اعتبار الإدراك الملكي.

الواقع أن المُدرَك المُلكي لا يُطلب ولا يراد لنفسه، لأن الوقوف عنده يُفضي إلى

الانحباس في البعد الإسرائي للقوة الإدراكية، في حين أن الإنسان الحي لا يفتأ يتشوف إلى العروج بإدراكه، بل إن قوته الإدراكية لا يتحقق لها وصف الإسراء، حتى تستعد للتحقق بوصف العروج؛ إذ لا إسراء بغير معراج كما لا ظاهر بغير باطن، وإلا كان تنقُّلا على غير هدى، بل كان تيها هالكا؛ لذلك، كان المُدرَك المُلكي يُطلب لغيره، حتى تتحدد وجهته وترتقي رتبته، وما هذا الغير المطلوب إلا المُدرَك الملكوتي! فهو وحده القادر على أن يَـمده بالوجهة المفقودة، ويُرقِّيه عن رتبته المحدودة؛ وعلى حسب قوة هذا الطلب، يكون نصيب المُدرَك الملكي من هذا التوجيه والترقي، فإذا زادت، زاد، وإذا نقصت، نقص.

ولا يترتب الإدراك الملكوتي على **طلب** الإدراك المُلكي كما يترتب الباطن على طلب الظاهر، بحيث يكون مقصدا غير مباشر له فحسب، بل قد يُتَّخذ الإدراك المُلكي وسيلةً يُتوصَّل بها إلى تحصيل الإدراك الملكوتي، بحيث يكون هذا الإدراك الأخير مقصدا مباشرا له؛ ويتجلى هذا في اتخاذ المُدرَك المُلكي صورة الدليل، إلا أنه دليل ليس كالأدلة، نظرا لأنه لا يُرشد إلى مدلول من جنسه، أي إلى مُدرَك مُلكي مِثله، وإنما يُرشد إلى مدلول من غير جنسه، أي مدلول يفارقه ولا يقارنه، وليس ذاك إلا المُدرَك الملكوتي؛ وقد أُطلِق على هذا الدليل الخاص، تمييزا له عن سواه اسم «الآية»؛ **فالآية** عبارة عن المُدرَك المُلكي الذي يُوصِّل إلى مُدرَك أو مُدرَكات ملكوتية.

والجدير بالذكر هاهنا هو أن العلاقة الاستدلالية بين هذين المُدرَكين المتباينين، على خلاف العلاقة الاستدلالية بين المُدرَكين المُلكيين، تحتمل وجهين متعارضين، إذ أن المُدرَك المُلكي يَحجُب المُدرَك الملكوتي بقدر ما يَكشفه، فهو دليل حاجب بقدر ما هو كاشف؛ وليس في هذا التعارض ما يدعو إلى الاعتقاد بضعف قوته الاستدلالية بإطلاق، بل، على العكس من ذلك، إن هذه القوة قد تزيد عن قوة نظيره المُلكي الخالص درجتين على الأقل، لأنه، من جهة، يحفظ رتبة المُدرَك الملكوتي؛ إذ يبيّن كيف أنه لا يمكن ردُّه إلى المُدرَك المُلكي، بحيث يظل مباينا أو مفارقا له؛ ولأنه، من جهة ثانية، يحفظ حرية الذات المُدرِكة (بكسر الراء)، إذ يترك لها الخيار بين الأخذ بالكشف أو الأخذ بالحجْب، ولا يُلزمها إلا بالقدر الذي يُلزمها صدقُ طلبها لهذا المُدرَك الملكوتي.

وإذ عرفتَ أن المُدرَك الملكوتي ينزل من المُدرَك المُلكي منزلة المقصد من الوسيلة، مباشرا كان أو غير مباشر، فاعلمْ أن هذا المقصد **حقيقة عملية** لا غبار عليها؛ وبيان ذلك من أوجه:

أ. أن الإدراك الملكوتي إدراك حي، لأنه فعل القلب الحي، ولا حياة للقلب ما لم يتقلب في الأعمال، وتتوارد عليه الأحوال، فيلزم أن حياة الإدراك الملكوتي من تَغلغُل أسبابه في العمل.

ب. أن الأصل في الإدراك المُلكي أن يكون إدراكا حسيا أو عقليا؛ ولا يصار إلى اعتباره إدراكا عمليا إلا بدليل؛ وهذا الدليل هو، بالذات، اقترانه بالإدراك الملكوتي، إذ أن هذا الإدراك ينقل إليه وصفه العملي الحي نقلا تختلف درجاته بحسب التوجه الحاصل في الإدراك المُلكي؛ ولا يقال إن الإدراك الحسي إدراك عملي، لأن العمل يشترط الشعور بحضور القيمة فيه؛ والأصل أنه لا وجود لـمثل هذا الشعور في فعل الإدراك الناتج عن انطباع الحواس بالأجسام، ألوانا وأشكالا وأحجاما.

ج. أن الإدراكات الملكوتية على اختلاف مراتبها ــ إن معرفة بالله وصفاته وأفعاله، أو معرفة بملائكته وكتبه ورسله، أو معرفة بآياته وحِكَمه في خَلْقه، أو معرفة بلطائف ومواهب من لدنه ــ إدراكات لا يراد بها مجرَّد النظر، وإنما يراد بها العمل، حتى إن إدراجها في العلم النظري الخالص يبدو مجانبا للصواب، إذ سببه قياس المعرفة الملكوتية بالمعرفة المُلكية، وهذا لا يصح؛ وليس لقائل أن يقول: «إن الشرع دعا إلى التفكر، وفضَّل التفكر على العبادة»، لأنا نقول: ليس المراد بـ«التفكر» هنا «التفكير»، أي الفكر المجرَّد، وإنما الفكر **المستعمل**، لا استعمالا واحدا شأن «التصرف» وإنما استعمالان اثنان: أحدهما، **استعمال قلبي** لازم للإدراك نفسه؛ فللقلب أعماله ولو خفي أمرها كما للجوارح أعمالها الظاهرة؛ والتفكر واحد من هذه الأعمال القلبية كـ«التذكر» و«التدبر» و«التفقه»؛ ويجوز أن يكون عملُ القلب أبلغ أثرا وأبعد مدى من عمل الجارحة؛ والثاني، **استعمال قالَبي** مبني على الاستعمال القلبي تنهض به أعضاء الإنسان الخارجية، وهذا الاستعمال الخارجي هو الذي غلب إطلاق لفظ «العمل» عليه.

وعلى الجملة، فقد اتضح أن الإدراك الملكوتي يقع من الإدراك الملكي موقع المقصد من الوسيلة، بحكم أن الإدراك المُلكي معرفة لا تراد لعينها، وإنما تراد للعمل بها، وأنه دليل يُستدَل به على المعرفة الملكوتية استدلالا هاديا، لا قاهرا؛ كما اتضح أن هذا المقصد الملكوتي، في صورتيه المباشرة وغير المباشرة، ذو طبيعة عملية، وأنه يورّث هذه الصفة للوسيلة المُلكية بـما يبعث فيها الحياة، علما بأن المعرفة بلا عمل يحييها كَلَا معرفة.

3.2. تعلُّق الإدراك المُلكي بالإدراك الملكوتي تعلُّق الفرع بالأصل

معلوم أن الأصل هو ما يُبنى عليه الفرع، بحيث إذا ثبت الأصل ثبت الفرع؛ فلنبين كيف أن ثبوت الإدراك الملكوتي يفضي إلى ثبوت الإدراك المُلكي؟

ليس الإدراك الملكوتي مقصدا للإدراك المُلكي فحسب، بل يرتقي إلى مرتبة الأصل الذي يتفرع عليه هذا الإدراك، وليس ذاك بمعنى أن الإدراك المُلكي يستمد عناصر حياته من الإدراك الملكوتي، لأن مقام المقصد الذي يتحقق به الإدراك الملكوتي يكفي لهذا الإمداد، وإنما بمعنى أن ثبوت الإدراك الـمُلكي يكون بثبوت الإدراك الملكوتي؛ وإيضاح ذلك من الوجوه الآتية:

2.3.1. الإدراك الملكوتي يتأسس على مبدإ أول هو مبدأ الشهادة؛ الأصل في هذا المبدإ الائتماني الأول هو الآيات الكريمة التالية:

- «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ، وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قَالُواْ بَلَى، شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ، أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ، أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ، وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»[15].

يقتضي هذا المبدأ الائتماني أن يكون الإنسان قد شهد، في عالم الملكوت، بربوبية الخالق، فأُخِذَ منه الميثاق بذلك، وقد نسميه بـ«**ميثاق الإشهاد**»؛ ولهذه الشهادة خصوصية ليست لغيرها، وهي ما ندعوه بـ «**عين الشهادة**»؛ والمراد بذلك أنها لم تكن مجرَّد إقرار عن بلاغ

(15) **الأعراف**، 172-174.

أنبأها بهذه الربوبية، أي **لم تكن إقرارا عن بيان**، وإنما كانت إقرارا عن خطاب تلقته عن قرب واتصال، أي **كانت إقرارا عن عيان**[16]، فاختصت «عين الشهادة» بكونها جمعت إلى الإقرار القولي الإبصار الفعلي ولو لم يُعلَم كيفه ولا آلته؛ والدليل على وجود هذا الإبصار الملكوتي نهوض سائر ذريات آدم بهذه الشهادة بلا استثناء، إذ لم يسعهم، وهم مازالوا في الغيب بجوار ربهم، إلا أن يروا مشهودهم القدسي رؤية عين اليقين.

أما الشهادة في عالم الملك، فليست من رتبة «عين الشهادة»، بل من رتبة ما ندعوه بـ**«عِلْم الشهادة»**؛ والمراد هو الإقرار بربوبية الخالق عن تبليغ أو قل **علم الشهادة هو ما كان بنعت البيان**؛ لذلك، اقترن النطق بها، فقيل «النطق بالشهادة»، بحيث يُفتقد نعت العيان الذي يُميز «عين الشهادة»؛ ولا يخفى أن «عين الشهادة» هي الأصل الذي تفرّع عليه «علم الشهادة»؛ فالمعايِن للمشهود عالِمٌ به لا محالة، فيلزم أن الشهادة المُلكية متفرعة على الشهادة الملكوتية؛ والفرع يَحنّ إلى أصله، والفرع هنا بياني والأصل عياني؛ فكان أن اتخذ حنينُ الشهادة المُلكية إلى الشهادة الملكوتية صورة الشوق إلى العيان الروحي المفقود؛ ولـمَّا تعذَّر تحصيل هذا العيان الأول بحكم الانتقال إلى عالم المُلك، فقد دعا هذا الشوق إلى استبدال عيان آخر به يكون من جنسه، ألا وهو **«العيان القلبي»!** مع العلم بأن القلب هو الروح في اقترانها بالجسم أو قل هو «الروح، مجسَّدةً»؛ والمقصود بهذا العيان الثاني هو إيقان المُدرِك بوجود الشيء الغائب عن بصره إلى حد أن يقينه به لا يكاد يختلف عن يقين من يراه ببصره؛ وهكذا، يكون العيان القلبي تشبُّها صريحا بالعيان الروحي الأصلي؛ وعلى قدر هذا التشبه، يكون القرب من «عين الشهادة».

لذلك، كان لا يكفي، في النطق بالشهادة، ظاهرُ تحريك عذبة اللسان بها، بل يتعين تحصيل باطن الاعتقاد بها، بل إن هذه الشهادة لا تستوفي شروطها على تمامها، حتى تبلغ غاية التشبه بالشهادة الملكوتية؛ فواجب الناطق بها أن يسعى بكل قواه إلى أن يُدرك يقينُه بالمشهود به، سبحانه وتعالى، ربوبيةً ووحدانيةً، درجةَ شهوده له كما شهدته روحه يوم أن أُخذ الميثاق منه في مشهد ملكوتي عظيم.

(16) شُرح لفظ «عيان» بمعنى «اليقين».

فيتبين أن الإدراك الحاصل في الشهادة الملكوتية بربوبية الخالق إدراك عياني روحي خالص، في حين أن الإدراك الحاصل في الشهادة المُلكية بوحدانية ألوهيته إدراك عياني قلبي؛ وهكذا، أُعطي الإنسان، في عالم المُلك، «عيانَ القلب» في نطقه بالشهادة، لكي يكون عِوضا له عن «عيان الروح» في عالم الملكوت، وباعثا له على بذل أقصى الجهد في أن يجعل إدراكه المُلكي، وهو ينطق بالشهادة، يتشبَّه بهذا الإدراك الملكوتي الذي لا ينفك يَحِنُّ إليه حنين الفرع إلى أصله.

2.3.2. الإدراك الملكوتي يتأسس على مبدإ ثان هو مبدأ الأمانة؛ الأصل في هذا المبدإ الائتماني الثاني هو الآيتان الكريمتان الآتيتان:

- «إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ، فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا، وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا، وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ، إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا، لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا»[17].

يقتضي هذا المبدأ الائتماني الثاني أن يكون الإنسان قد اختار حمل الأمانة المعروضة على الموجودات، وأُخِذ منه الميثاق بذلك، وقد نسميه بـ«**ميثاق الإئتمان**»؛ وقد اختلف تفسير كلمة «الأمانة» على كثير من الوجوه؛ منها: «الإيمان» و«التوحيد» و«الصلاة»؛ ومنها «الطاعة» و «التكليف»؛، ومنها «الخلافة» و «العدل»؛ ومنها «العقل» و«العلم»؛ ومنها «العهد» و«الوديعة»؛ ومنها «الحرية» و«المسؤولية»؛ غير أننا ارتضينا بصددها الأخذ بأمرين: **أحدهما**، أن نعتمد معنى قريبا من معناها اللغوي يجمع بين مختلف هذه الوجوه، وهو معنى «الشيء الذي يُؤتمن المرء على حفظه، فلا يَحِقُّ له أن يحوزه، متصرفا فيه»، فيكون للأمانة ضدان اثنان هما: «**الخيانة**» و«**الحيازة**»؛ **والثاني**، أن نبني تفسيرنا لهذه الكلمة القرآنية على الآية 56 من سورة **الذاريات**: «وما خلقت الجن والإنسان إلا ليعبدون»، فنحملها على معنى «العبادة» التي خُلق من أجلها الإنسان في عالم الـمُلك، على أن نوسّع هذا المعنى، فلا يقتصر على الدلالة على الطاعات المقرَّرة في باب الفقه والتي غلب الاهتمام بظواهرها ورسومها؛ فنرى أن للعبادة خصائص أخرى أساسية

(17) **الأحزاب**، 72-73.

يتعين الوقوف عندها، وإدخالها في تعريفها:

أولاها، كما أن «المبادلة» هي طريق تعامل الإنسان مع أخيه الإنسان، وليس هناك طريق غيرُه في العلاقة به، فكذلك «العبادة» هي طريق الإنسان في التعامل مع الخالق، ولا طريق سواه في العلاقة به؛ وهكذا، فلا يتصل الإنسان بربه إلا بالعبادة كما لا يتصل بأخيه إلا بالمبادلة.

والثانية، أن العبادة ليس وصفا يختلف على الإنسان، تارة يقيم، وتارة يرحل، بل وصفا يلازمه في كل الأفعال، عادية كانت أو غير عادية، وفي كل الأحوال، واعية كانت أو غير واعية، ملازمةَ الظل للشاخص؛ بل إن واجبه أن يطلب أسباب التعبد لله في كل شيء؛ فلَه ــ كما سوف يتضح في موضعه ــ بموجب تجلّيه، على الموجودات، **بأسمائه**، في كل شيء وجه أو وجوه يـُمكن التقرب بها إليه؛ وهكذا، يستغرق التعبد **كلية** الإنسان كما تستغرق أسبابُه **كلية** الأشياء.

والثالثة، أن الإنسان يتعبد لخالقه على وجهين اثنين: أحدهما، **وجه اضطراري** يستوي فيه مع المخلوقات كلها، ناطقة كانت أو عجماء، حية كانت أو جامدة؛ فلا شيء في العوالم، سفليها وعلويها، إلا ويعبد الخالق بحسب استعداد خِلْقته، عن وعي أو غير وعي، ولا قدرة له مطلقا على صرف هذه العبادة، لأنها **قانون المخلوق من حيث هو كذلك**؛ فلولا هذه العبادة الاضطراية، لانتفت نسبة المخلوق إلى الخالق، وهذا محال؛ والوجه الآخر **وجه اختياري** يتميز به الإنسان عن المخلوقات الأخرى؛ فكما أنه يختار أن يشكر خالقه، فكذلك قد يختار أن لا يشكره، جهلا بقدره أو ظلما لنفسه.

والرابعة، أن الإنسان بين خيارين تعبُّديين لا ثالث لهما، إما أن يتعبد للخالق اضطرارا بموجب خِلقته، واختيارا بموجب إرادته، قائما بواجب الشكر، وإما أن يتعبد لسواه من الكائنات، نفسِه أو غيره، صارفا الشكر إليه؛ إذ أن التعبد مبثوث في فطرة الإنسان كما أن التعيش مبثوث في غريزته، فيلزمه أن يعبُد كما يلزمه أن يعيش؛ فإما أن يُهدى إلى معبودية خالقه، وإما أن يضل طريقه، فينسُب هذه المعبودية إلى غيره، عن علم أو جهل؛ ومهما أنكر عبادته لغيره، فلا ينفعه هذا الإنكار؛ إذ ليس بمقدوره البتة أن يحصي ألوان التعبد

وتلوّناته التي لا تنحد، مهما تعمّل من اليقظة وأظهر من الحذر، بدءا بإنكاره، فقد يتعبد لهذا الإنكار عينه متى جاوز حدّه.

بعد هذا التوضيح، يمكن أن نُعرّف الأمانة بكونها **العبادة التي يأتيها الإنسان باختياره، ولا يدَّعي حيازتها لنفسه**[18]، أو نقول، على وجه التفصيل، إن **الأمانة عبارة عن عبادة الله التي ينهض بها الإنسان في كل أعماله بمحض إرادته، ولا يَنسُب منها شيئا إلى ذاته** أو، بتعبير آخر، **الأمانة هي العبادة التي تسَع كل الأعمال عن اختيار والتي لا حيازة معها**[19]؛ وعليه، فإذا تفرّد الإنسان بحمل الأمانة دون سائر المخلوقات، فهذا يعني أنه **تعهَّد لله بأن يعبده بكلية أفعاله اختيارا، خارجا عن نسبة عبادته إلى نفسه**؛ وقد ندعو العبادة التي تكون بهذا الوصف باسم «**العبادة الحقّية**»بمعنى العبادة التي تَطلُب **إيفاء الحقوق** في كل شيء.

ورب معترض يقول: إن هذا التصور للأمانة يتعارض مع مفهوم «التكليف الشرعي »؛ وقد جعل بعضُهم من هذا المفهوم أحدَ معاني «الأمانة»، بل بعضهم خصَّها بهذا المعنى؛ الجواب عن هذا الاعتراض من الوجوه الآتية:

أ. لا يتنافى التكليف مع الاختيار، بل هو موجب له؛ فلولا وجود القدرة عند المكلَّف على الاختيار، ما توجَّه إليه الخطاب الشرعي، يأمره بأشياء وينهاه عن أخرى؛ إذ أن المكلَّف يأتمر وينتهي عن قرار صادر منه بمحض إرادته، على ما يجد في هذه الأوامر والنواهي من كلفة أو مشقة، وإلا كان قد انقاد إلى إتيان هذه الأفعال مُجبَرا انقياده إلى إتيان أمثالها في عبادة الاضطرار التي يقع تحت سلطانها من حيث لا يعلم مواردها ولا طرائقها.

ب. يجوز أن يكون التكليف عبارة عن **بيان** لـما يوجبه تَحمُّل الأمانة **وتذكير** بيوم العَرْض وبالميثاق الذي أُخِذ من الإنسان؛ ذلك أَن الإنسان لن يقدّرها حق قدرها،

---

(18) لا يخفى أن تعريف الأمانة السابق بكونها «حفظ القيم الأخلاقية» وتعريفها هنا بكونها «عبادَة» متطابقان، إذ العبادة هي عين هذا الحفظ للقيم الأخلاقية.

(19) تدبر الآية القرآنية: «قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للهَّ رَبِّ الْعَالَمِينَ»، **الأنعام**، 162.

جهلا، ولن يقوم بها على مقتضاها، ظلما؛ وقد سبق أن هذا المقتضى يوجب أمورا ثلاثة على الأقل، أحدها: **السعة**، أي أن يتبيَّن الإنسان وجه التعبد للخالق في كل شيء؛ وسوف نوضّح في موضعه كيف أن هذا الوجه عبارة عن قيمة أو قيم ينطوي عليها هذا الشيء؛ والثاني: **الاختيار**، أي أن يأتي هذا الوجه من التعبد طوعا؛ والثالث، **التجرُّد**، أن يُضيف فضل هذا التعبد إلى الخالق، سبحانه.

ج. يجوز أن يكون التكليف **تخفيفا** من ثقل الأمانة؛ فلما كان الإنسان ينوء بعبء التعبّد لخالقه في كل شيء، أو كان لا يختار إلا عن اضطرار أو كان يسبق إلى نفسه حب التملك لأعماله، حتى إنه يوشك أن يخون ما ائتُمن عليه، جاء الخطاب بالتكليف، إشفاقا عليه من ثقل الأمانة، ومنقذا له من الوقوع في الخيانة، فعيَّن له جملة محدودة من مستطاع الأعمال التي ينبغي عليه التعبد بها، والتي يَعدِل فضلها ما هو تحت الأمانة من فضل لو أنه وفّاها حقها كما تَعدِل الصلوات الخمس المكتوبة الخمسين صلاة المفروضة في المرة الأولى.

بعد الذي ذكرنا من كون الأمانة عبادة واقعة تحت الاختيار، ومحيطة بكل الأفعال، وغير مضافة إلى الذات، اي «عبادة حقِّية»[20] يتبين أن الإدراك الملكوتي لا بد أن يكون عملا إدراكيا على شرط هذه العبادة؛ إذ أنه عمل يتسع لغير أعمال التقرب التي يوظفها الإنسان على نفسه، كما يتجرد صاحبه من كل ميل إلى التملّك والاستئثار، وذلك لإيقانه بأن الله هو المالك الحق، وبأن وصف «العبد» الذي جُعِل له نعتا عبارة عن مملوكيته الخالصة لخالقه؛ وعلى هذا، فمقتضى الأمانة، في عالم الملكوت، هو أن يكون الإنسان **عبدا خالصا لله**.

أما الأمانة، في العالم المُلكي، فقد شابها ما نأى بها عن «العبادة الحقية» التي لا اقتصار

(20) تفكر في الحديث الشريف: «قال رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وسلّم-: «يوضع الميزان يوم القيامة فلو وزن فيه السموات والأرض لوسعت، فتقول الملائكة يارب لمن يزن هذا، فيقول الله تعالى لمن شئت من خلقي، فتقول الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك، ويوضع الصراط مثل حد الموسى، فتقول الملائكة من تجيز على هذا، فيقول من شئت من خلقي، فيقولون: **سبحانك ما عبدناك حق عبادتك**»، رواه مسلم وصححه الألباني.

فيها على الوظائف، ولا إضافة فيها إلى الذات، وجعل منها، على العكس، عبادة ذات حظوظ أو قل «**عبادة حظية**»؛ وتفصيلها أنها العبادة التي يحصرُها الإنسان في مجموعة مخصوصة من الأعمال، وينسبها إلى نفسه نسبة المالك لها، متوهما أن ظاهر صدورها منه هو حقيقة امتلاكه لها؛ وضرر هذه النسبة إلى الذات من وجوه:

أ. أنها تُـحيّز المنسوب، لأنها، أصلا، **حيازة**؛ وكل حيازة تضع الشيء المحوز في حيّز محدد، مكانيا كان أو زمانيا، أي أن **كل حيازة عبارة عن تحييز**؛ وهذا يعني أنها تَـحول دون عروج الشيء المحوز إلى خارج الحيّز؛ وليس يخفى على ذي لب أنه لا شيء أحقُّ بهذا العروج من العبادة، بل هي الوسيلة المُثلى التي تعرُج بها الروح إلى عالم الملكوت، فيكون تحييزها، إذ ذاك، تعطيلا لفائدة هذه الوسيلة، حتى كأن وجود هذه العبادة وعدمها سواء.

ب. أن هذه النسبة تتناسى كمال المعبود، سبحانه، متمثلا في مُطلَقيته وعدم تناهيه؛ ذلك أنها، أصلا، **حيازة متناهية**، ولا تَخرُج عن تناهيها، مهما اتسع نطاق الشيء المحوز وطال أمده؛ والأصل في العبادة أن لا يتناهى أثرها ولا ثوابها، حتى ولو قضى صاحبُها، لأنه لا نهاية لعطاء المقصود بها، جل جلاله؛ فإذا العبادة حِيزَت وتَحيزت، فتناهت، فلا طريق لها إلى أمداد المعبود بحق التي لا تتناهى.

ج. أن هذه النسبة **حيازة واهمة**؛ إذ تُوهم الذات بأنها تنزل رتبة فوق رتبتها، حتى توقعها في «التربُّب»؛ إذ تجعلها تظن أنها منشئة لأفعالها إنشاء؛ والأصل في الإنشاء أن يحيط المنشِئ بكل أسباب المُنشأ، بدءا وإعادة؛ وليس ذاك للذات مطلقا؛ فإذا كان لا قدرة لها على الإحاطة بالأسباب في أدنى أفعالها العادية التي لا تـُجاوز أفق العالم الملكي، فكيف حالها مع الأفعال العبادية التي تتخطى هذا الأفق إلى ما وراءه، حتى ولو لبست صورا ظاهرة، لأن ملء هذه الصور إنما روح صاعدة لا يحاط بها.

ومتى سلّمنا بأنه لا إضافة إلى الذات أعظم من إضافة العبادة إليها، إذ **لا عمل يرقى مرقى العبادة، ولا غاية تُقدَّر قدرَها، لزم أن يكون ادعاء هذه الإضافة إخلالا فاحشا بمقتضى الأمانة**، بل إنه لا خيانة أسوأ من أن يضيف الإنسان عبادته إليه، مُـمتنا بها

على خالقه؛ فهل، بعد هذا، نعجَب أن يصفه القرآن الكريم بغاية الظلم كما يصفه بغاية الجهل[21]؛ فمن أظلمُ مـمَّن يضيف إلى نفسه ما حقّه أن يضاف إلى ربّه وحده، واقعا في تأليه نفسه! ومَن أجهل مِـمن لا يعرف قدر العبادة، حتى إنه لا أمانة فوقها، واقعا في التعبد لنفسه!

لذلك، بات من اللازم أن يستعيد الإدراك المُلكي صبغته التعبدية المفقودة، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالعودة إلى الأصل، وما هو إلا أداء الأمانة على شرطها؛ **ولا أمانة إلا العبادة المختارة التي تنفذ إلى جميع الأعمال، صورة وروحا، وتُخلِّصها من النسبة إلى الذات، إحصاءً وأداءً**؛ ولا يتأتى أداء الأمانة إلا بأن يرى الإنسان عبادته، لا من نفسه المستأثرة، وإنما من هداية ربّه المتفضّل عليه، مستعينا به حق الاستعانة، ذلك لأن هذه الاستعانة هي وحدها القادرة على أن تنتزع أسباب الاستئثار من باطنه، فيصير آتيا أفعاله التعبدية، على اختلافها، على مقتضى التقرب بها، ولا تقرُّب بغير استعانة.

3.3.2. أن الإدراك الملكوتي يتأسس على مبدإ ثالث هو «مبدأ التزكية»؛ الأصل في هذا المبدإ الائتماني الثالث هو الآيتان الكريمتان:

- «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ، فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُواْ لِي وَلاَ تَكْفُرُونِ»[22].

يقتضي هذا المبدأ الائتماني أن يرتقي الإنسان بإدراكه الـمُلكي إلى رتبة الإدراك الملكوتي؛ فقد سبق أن الصلة بين الإدراك والشهادة ترجع إلى عالم الملكوت، إذ الشهادة، أصلا، إدراك ملكوتي أوّل، وأن هذا الإدراك الأول **إدراكُ عيان**، لا إدراكُ بيان، وأن هذا العيان الملكوتي عيان روحي مطلق، لا عيان قلبي مقيّد، لأن العيان القلبي تقارن فيه الروحُ الجسمَ، أي يتوسط فيه البدن، إذ البدن، كما اصطلحنا عليه، هو الجسم ذو الروح كما أن القلب هو الروح ذو الجسم، بينما العيان الروحي لا تقارِن فيه الروح الجسم، بل

---

(21) تدبر الآية الكريمة: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا»، **الأحزاب**، 72.

(22) **البقرة**، 151-152.

تفارقه، أي لا يتوسَّط فيه البدن؛ كما سبق أن الصلة بين الإدراك والأمانة ترجع، هي الأخرى، إلى عالم الملكوت، إذ الأمانة إدراك ملكوتي ثان، وأن هذا الإدراك الثاني إدراك تعبُّدي تكاملي يسع الأعمال جميعا، لا يستثني منها أحدا، لا إدراك تجزيئي ينتقي بعضها؛ كما أن وجوده لا ينضبط إلا على وجه الائتمان، وليس على وجه الامتلاك، فلا يُتصرَّف فيه، ولا يُورَّث، إذ جُعل مُدرِك (بكسر الراء) الملكوت أمينا على إدراكه، لا مالكا له.

وإذا تقرَّر أن الأصل في الإدراك الملكوتي **شهادةٌ عيانية** لا ريب فيها **وعبادةٌ حقية** لا مِلك معها، ظهر أن هذا الإدراك يصل بين الطرفين: « «الشهادة العيانية» و«العبادة الحقية» وصلَ تلازم من جانبين: فلا عبادةَ حقّية بغير شهادةِ عيانية، إذ لا يتعبّد إلا من شهد، بعين روحه، المعبود وشهد به؛ كما أنه لا شهادةَ عيانية بغير عبادة حقية، إذ لا يشهد كمال المشهود إلا من تعبّد له، بدءا بالشهادة العيانية، لأنها تحقُّق روحي بالمشهود، والتحقق الروحي عبادة.

يترتب على هذا أن التزكية التي يختص بها الإدراك الملكوتي إنما هي حفظ التلازم بين «الشهادة العيانية» و«العبادة الحقية»، لأن هذا التلازم ليس له حد يقف عنده، لأن قانون الملكوت هو «**اللاتناهي**» بوصفه تـَجليا من تجليات الحق فيه، جلَّ جلاله؛ وعلى هذا، فإن «الشهادة العيانية» رُتَب لا تتناهى كما أن «العبادة الحقية»، هي الأخرى، مراتب لا نهاية لها؛ فيلزم أن تزكية الإدراك الملكوتي عبارة عن ترقية متواصلة وانجذاب إلى أعلى لا ينقطع، فلا يكاد المُدرِك الملكوتي يَنزل رتبة، حتى يَرِد عليه مزيد المدد الذي ينقله إلى رتبة فوقها؛ وهكذا، كل رُتبة تُسلِمه إلى رتبة تعلوها، من غير توقُّف؛، فكأنه إذا شهد، لم يشهد بما يجب للمشهود، فلا ينفك يُجدّد شهادته من غير فتور؛ وكأنه إذا عبَد، لم يعبُد بما يجب للمعبود، فلا ينفك يُجدّد عبادته من غير فتور.

أما الإدراك المُلكي، فقد مضى أنه يرِث عن الإدراك الملكوتي الصلة بين الإدراك والشهادة كما يَرث عنه الصلة بين الإدراك والعبادة، غير أنه لم يكن بوُسع هذه الوراثة أن تحفظ الصلتين على مقتضاهما في الأصل، لأن السير المُلكي غير السير الملكوتي، إذ الأول عبارة عن إسراء بالقلب، في حين الثاني عبارة عن عروج بالروح؛ فأفضى هذا

الانتفال من نطاق السير الروحي إلى نطاق السير القلبي إلى أن استُبدِلت «شهادة البيان» مكان «شهادة العيان»، واستُبدلت «العبادة الحظية» مكان «العبادة الحقية»؛ غير أن هذا الاستبدال، ولو أنه هبوط إلى الأدنى، لم يُغنِ عن الأصل المبدَل منه قط، بل ظل طلب هذا الأصل قائما، إما في صورة «لحنين إلى الأصل» كما في «شهادة البيان»، وإما في صورة «العودة إلى الأصل» كما في «العبادة الحظية»؛ وعلى هذا، **فإن التزكية في حق الإدراك المُلكي عبارة عن طلب الأصل الملكوتي، حنينا إليه كان أو رجوعا إليه**؛ وهكذا، اتخذت هذه التزكية صورتين جامعتين اثنتين:

إحداهما، **الارتقاء بالخُلق، تقرّبا**؛ يتجلى هذا الارتقاء في كون **التزكية تُخرج الإدراك المُلكي من شهادته البيانية إلى شهادة عيانية**؛ ولئن كان «العيان» الذي تنقله إليه ليس عيان الشهادة الأول ــ لأن تحقُّقَ العيان الأول يتفرد بتفرّد «الإشهاد الإلهي لبني آدم على أنفسهم» ــ يبقى أنه عيان يتشبّه بهذا العيان الأول كما يتشبه اليقينُ الحاصل بالبصيرة بالتحقق الحاصل بالإبصار؛ وبيِّـنٌ أن **هذا التشبُّه الإدراكي عبارة عن تقرُّب**، ولا أسمى من التقرّب بالأسماء الإلهية، ميثاقا كان أو شهادة، دعاء كان أو عبادة، فرضا كان أو نافلة؛ وبيِّـنٌ أيضا أن الإنسان لم يُدرِك من هذه الأسماء الحسنى ما أدركه يوم الميثاق حين شهد بربوبية المسمَّى بها عن عيان لا يتكرّر، فيكون التشبه بهذا الإدراك الأول أرقى ما يـُمكن أن يبلغه خُلق متخلِّقٍ أو قرب متقرِّب.

والصورة الثانية، **الارتقاء بالعمل، تـجرّدا**؛ يتجلى هذا الارتقاء الثاني في كون **التزكية تُخرج الإدراك المُلكي من عبادته الحظية إلى عبادة حقية**؛ ولئن كان الحقُّ الذي تنقله إليه غيرَ «العبادة الحقية» الأولى -لأن تحقق العبادة الأولى يتفرد بتفرد «الائتمان الإلهي يوم العرض»- يبقى أنه حقٌّ يَصلُح به العمل كما تَصلُح الجوارح بصلاح القلب؛ ومعلوم أن كل إصلاح للعمل هو تصفيته من كل الشوائب، بدءا بشائبة الحيازة، أي عبارة عن **تـجرُّد**، ولا عمل أعظم من العبادة؛ ومعلوم كذلك أن الإنسان لم يُدرك من صفاء العبادة ما أدركه يوم العَرْض، حين تعهّد بأن ينهض بها على مقتضاها، أمانةً في عنقه، فتكون تصفية العبادة أرقى ما يمكن أن يبلغه إخلاص مخلص.

وخلاصة القول في الصلة بين الإدراك الملكوتي والإدراك المُلكي أن الأول يتقدم على الثاني تقدُّما كيانيا ومنطقيا، وأن هذا التقدم يجعل الإدراك المُلكي تابعا للإدراك الملكوتي تبعية تتخذ أشكالا ثلاثة، وهي: «تبعية المشروط للشرط» و«تبعية الوسيلة للمقصد» و«تبعية الفرع للأصل»؛ وقد اتضح أن هذه التبعية الثالثة هي أبرز هذه الأشكال في الاستتباع، إذ أنها تتأسس على المبادئ الثلاثة للفلسفة الائتمانية، وهي: «مبدأ الشهادة» و«مبدأ الأمانة» و«مبدأ التزكية»، كما تتفرع عليها حقائق غاية في الأهمية، **إحداها**، أن الشاهد الملكوتي شاهد عيان وأن الشاهد المُلكي شاهد بيان؛ **والثانية، أن** المؤتَمَن الملكوتي يَجمع، في عبادته، إلى اتساعها الاختيار فيها والتجرّد منها، إذ لا يبتغي سوى إيفاء الحق، وأن المؤتَمَن المُلكي لا يبلُغ هذا الجمع الذي يوجبه تَحمُّل الأمانة، إذ يحول دونه تعلُّقُه بالحظ؛ **والثالثة**، أن التزكية ترتقي بالشاهد البياني إلى رتبة الشاهد العياني، وذلك بحمله على الارتفاع بخُلُقه، تقرُّبا، لأن الشهادة هي أصل إدراك الكمال، بل هي أصل إدراك الكمالات الخُلُقية؛ كما أنها ترتقي بالمؤتَمَن الطالب للحظ في عبادته إلى رتبة المؤتَمَن الطالب للحق فيها، وذلك بحمله على الارتفاع بعمله، تجرُّدا، لأن الأمانة هي أصل إدراك الصلاح، بل هي أصل إدراك «الصلاحات» العملية.

الفصل الثاني

الأسماء الحسنى
أصلا للقيم الأخلاقية

لقد ذكرنا أن «ميثاق الإشهاد» هو الأصل في إدراك «الكمالات الإلهية»، وهي عبارة عن الصفات الإلهية التي تدل عليها الأسماء الحسنى؛ كما ذكرنا أن «ميثاق الائتمان» هو الأصل في إدراك «الصلاحات العملية»؛ ولما كانت الأسماء الحسنى جامعة للكمالات الإلهية، فقد وجب أن تكون هي مصدر «الصلاحات العملية»؛ فلنبيّن الآن كيف أن «**القيم الأخلاقية**» التى تتحقق بفضلها هذه «الصلاحات العملية» مأخوذة، على وجه التعيين، من الأسماء الحسنى.

1. خصائص الأسماء الحسنى

تتصف «الأسماء الحسنى» بخصائص أساسية ثلاث: إحداها، أن عددها لا نهاية له؛ والثانية، أن وحدتها لا انفكاك لها؛ والثانية، أن التخلق بها لا أسمى منه؛ فلنبسط الكلام في هذه الخصائص الثلاث واحدة واحدة، مع إيراد بعض الشُّبَه على دعاوى رائجة متعلقة بهذه الأسماء والرد على أخرى قد تَرِد على ما ادَّعيناه بشأنها.

1.1. العدد اللامتناهي للأسماء الحسنى

روى الترمذي وابن حبان والبيهقي والحاكم وابن ماجة عن أبي هريرة حديثا ذُكِر فيه عدد مخصوص من الأسماء الحسنى[1]؛ وقد حمل بعضهم هذا العدد على وجه الحصر، غير

---

(1) إحدى روايات حديث الأسماء الحسنى هي: «إِنَّ للهِ تَعَالَى تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْماً مِائَةً غَيْرَ وَاحِدَةٍ مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ هُوَ اللهُ الَّذِى لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ

أننا نورد، على هذا التأويل، الاعتراضات التالية:

أ. على فرض أن هذا الحديث بصيغته المشهورة صحيح أو متفق عليه، فلا يلزم من هذه الصيغة البتة أن هذا العدد حصري ينفي ما عداه كما إذا قيل: «إن لله عز وجل تسعة وتسعين اسما [فقط]»، وإنما الذي يلزم منه هو أن الذي يحصي هذا العدد بعينه يدخل الجنة، أيا كان مدلول الإحصاء، عدّا أو حفظا أو فهما أو معرفة أو عملا؛ فدخول الجنة منوط بالإحاطة بهذا العدد، فيبقى مصيرُ مَن نقص من هذ العدد أو زاد عليه غير معين ولو أن احتمال دخول الجنة في حال الزيادة أكبر منه في حال النقصان.

ب. أن هناك أحاديث وأدعية نبوية تتضمن معاني الأسماء أو إشارات إلى وجود أسماء أخرى لا نعلمها أو لم نُبلَّغ بها أو خَصّ الحق سبحانه بها عباده المصطفين أو استأثر بها عنده كما جاء في دعائه، صلى الله عليه وسلم:

- «اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ، ابْنُ عَبْدِكَ، ابْنُ أَمَتِكَ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ، عَدْلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، أَوِ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ، أَنْ تَجْعَلَ الْقُرْآنَ رَبِيعَ قَلْبِي، وَنُورَ صَدْرِي، وَجَلَاءَ حُزْنِي، وَذَهَابَ هَمِّي»[2].

ج. أن القرآن الكريم يتضمن من صفات الله ومن معانيها ما يربو عددُ أسمائه على التسعة والتسعين المسرودة؛ فهناك الأسماء التي نص عليها باللفظ مثل «الرب» و«رب

الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ الْغَفَّارُ الْقَهَّارُ الْوَهَّابُ الرَّزَّاقُ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الْخَافِضُ الرَّافِعُ الْمُعِزُّ الْمُذِلُّ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْحَكَمُ الْعَدْلُ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ الْحَلِيمُ الْعَظِيمُ الْغَفُورُ الشَّكُورُ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ الْحَفِيظُ الْمُقِيتُ الْحَسِيبُ الْجَلِيلُ الْكَرِيمُ الرَّقِيبُ الْمُجِيبُ الْوَاسِعُ الْحَكِيمُ الْوَدُودُ الْمَجِيدُ الْبَاعِثُ الشَّهِيدُ الْحَقُّ الْوَكِيلُ الْقَوِيُّ الْمَتِينُ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ الْمُحْصِي الْمُبْدِئُ الْمُعِيدُ الْمُحْيِي الْمُمِيتُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ الْوَاجِدُ الْمَاجِدُ الْوَاحِدُ الصَّمَدُ الْقَادِرُ الْمُقْتَدِرُ الْمُقَدِّمُ الْمُؤَخِّرُ الْأَوَّلُ الْآخِرُ الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ الْوَالِي الْمُتَعَالِي الْبَرُّ التَّوَّابُ الْمُنْتَقِمُ الْعَفُوُّ الرَّءُوفُ مَالِكُ الْمُلْكِ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ الْمُقْسِطُ الْجَامِعُ الْغَنِيُّ الْمُغْنِي الْمَانِعُ الضَّارُّ النَّافِعُ النُّورُ الْهَادِي الْبَدِيعُ الْبَاقِي الْوَارِثُ الرَّشِيدُ الصَّبُورُ».

(2) رواه أحمد والطبراني في **المعجم الكبير**، والبزار، وصححه الألباني؛ وتفكر في قوله، صلى الله عليه وسلم: «لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك».

العالمين» و«ملك يوم الدين» و«عالم الغيب والشهادة» و«رب المشارق والمغارب» و«بديع السماوات والأرض» و«رب العرش العظيم» و«ذو العرش» و«رب الفلق» و«فالق الحب والنوى» و«فالق الإصباح» و«جاعل الليل سكنا» و«نورالسماوات والأرض» و«أهل التقوى وأهل المغفرة» و«ذو الطول»؛ وهناك أيضا الأسماء المنصوص عليها والمشتقة من نفس الجذر الذي اشتُقَّت منه بعض الأسماء الحسنى المتواترة نحو «الأحد» و«الشاهد» و«الحافظ»؛ وهناك كذلك الأسماء التي يمكن أن نشتقها من أفعال تكرَّر ذكرها في كتاب الله، لفظا أو معنى نحو «المنشيء» و«الصانع» و«الممدّ» و«المُمسك» و«شارح الصدر» و«واضع الوزر» و«رافع الذكر»، و«المختار» و«المجتبِي» و«المطاع».

د. أن العلماء اختلفوا في سرد هذه الأسماء، فبعضهم قصَرها على تسعة وتسعين اسما، مستندا إلى الحديث الذي تقدم ذكره؛ وبعضهم جعلها تبلغ الألف في القرآن الكريم، بل تبلغ الآلاف في الكتب المنزلة؛ وبعضهم قسّمها إلى أقسام مختلفة: «أسماء دالة على الذات» و«أسماء صفات حقيقية» و«أسماء صفات إضافية» و«أسماء صفات سلبية» و«أسماء صفات تجمع بين الإضافة والسلب»[(3)]؛ وحتى الذين حصروها في عدد مخصوص لم يتفقوا على الأسماء التي تندرج فيه اتفاقا كليا، بل اختلفوا في بعضها بحسب روايات الحديث السابق التي اعتمدوها، لفظا وترتيبا، بل ذهب بعضهم إلى أبعد من هذا، فقدح في طرق إسناد هذا الحديث المروي عن أبي هريرة أو شكك في نسبة أي سرد لهذه الأسماء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، بل اعتبر هذا السرد من عمل الرواة الذين أدرجوه في الحديث.

هـ. أن اسم «**الملِك**» أو «**المالك**» ليس واحدا من الأسماء الحسنى فقط، بل هو أيضا الاسم الذي ينسب الأسماء الحسنى إلى مسماها العلي العظيم، بدءا من المُلك نفسه، إذ هو «مالك الملك»، وكذا بالنسبة إلى بقية الأسماء، فالمحيي، مثلا، هو «مالك الحياة» والمميت هو «مالك الموت» والنافع هو «مالك النفع» والضار هو «مالك الضر»...، بحيث يمكن أن نَجري على نفْس المنوال، فنشتق أسماء أخرى بإضافة كل شيء إليه سبحانه، إذ هو

(3) انظر الرازي، **التفسير الكبير**، ج1.

مالك كل شيء كما يلي: «مالك الليل والنهار» و«مالك الشمس والقمر» و«مالك النور والظلام» و«مالك الهداية والضلالة»؛ وبالإضافة إلى لفظ «مالك»، صيغت المالكية الإلهية بأدوات وألفاظ أخرى منها «لام الملك» مقدَّمةً كما في قوله تعالى: «له الملك وله الحمد»[4]، أي هو المِلك والحميد، أو مؤخَّرةً كما في قوله: «الحمد لله»؛ ومنها أيضا اسم «ربّ» كما في الأسماء: «رب العالمين» و«رب العرش» و«رب العزة»؛ ومنها كذلك اسم «ذو» كما في قوله تعالى: «ذو الجلال والإكرام» «ذو العرش المجيد» «ذو الفضل العظيم» و«ذو القوة المتين» و«ذو الرحمة» و«ذي الطول» و«ذي المعارج»؛ وقد نستعمل نفس الأدوات في اشتقاق عدد غير محدود من الأسماء كالتالي: «رب الجنة والنار» و«رب الحشر والحساب» و«رب الغفران والرضوان» و«رب العز والإذلال» أو «ذو الملك والملكوت» و«ذو الروح والنفخة» و«ذو الإرادة والقدرة» «ذو الخلْق والأمر».

و. من الأسماء الحسنى المسرودة اسم لم يوفه الشراح حقه من البيان مع وقوعهم في تخصيصه بوجه أو آخر، وهو اسم «**الواسع**»، بينما يَرد في القرآن، تارة، بصيغة العموم كما في قوله تعالى: «والله واسع عليم»[5] أو قوله: «وكان الله واسعا حكيما»[6] وتارة، بصيغة التخصيص عن طريق الإضافة كما في قوله: «إن ربك واسع المغفرة»[7] أو عن طريق النعت كما في قوله: «فقل ربكم ذو رحمة واسعة»[8]؛ فدل على أن السعة الإلهية تشمل كل شيء، فهو «واسع العلم» و«واسع الحكمة» و«واسع المغفرة» و«واسع الرحمة» و«واسع القدرة» و«واسع الكرسي» و«واسع الخلْق»[9]... وهذه السعة الإلهية التي ليس لها طرف تنتهي عنده هي، بالذات، ما اصطُلِح عليه باسم «**اللاتناهي**»؛ فمقام الألوهية هو مقام

(4) **التغابن**، 1.
(5) **المائدة**، 54.
(6) **النساء**، 130.
(7) **النجم**، 32.
(8) **الأنعام**، 147.
(9) في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ص قال: «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات»، فيجوز أن نعُدَّ من الأسماء الحسنى «واسع السمع» و«واسع البصر» و«واسع الكلام» الخ.

اللاتناهي، إذ يقتضي هذا المقام أن تكون الكمالات الإلهية وتجلياتُها بـ**لا نهاية**؛ وما لا نهاية له لا يمكن تصوُّر طرف ينتهي عنده، ولا تصوُّر شيءٍ يزيد عليه.

ولـمّا كانت هذه الكمالات والتجليات الإلهية لا متناهية، فقد وجب للحق سبحانه من الأسماء الحسنى بقدر هذه الكمالات والتجليات؛ تترتب على هذا نتائج ثلاث متعلق بعضها ببعض:

أولاها، أن ألفاظ الأسماء الحسنى بلا نهاية، أي بلا طرف ولا مزيد(10).

والثانية، أن للأسماء الحسنى من **المعاني** الملكوتية ما لا ينحصر عدده؛ فيتبيّن أن لا نهاية المعاني الملكوتية تضاف إلى لا نهاية ألفاظ الأسامي القُدُسية.

والثالثة، أن تحت كل اسمٍ اسمٍ من الأسماء الحسنى، هو الآخر، معاني ملكوتية أكثر من أن تـُحصى؛ فيتبيّن أنَّ لا نهاياتِ المعاني الملكوتية للأسماء الحسنى واحدا واحدا تضاف بعضها إلى بعض.

وعلى الجملة، فإن اللانهاية التي تختص بها الأسماء الحسنى على رتب ثلاث: «لا نهاية ألفاظها»، و«لا نهاية المعاني الموضوعة لها أصلا»، و«لا نهاية المعاني التي تلزم من كل واحد واحد من هذه المعاني الموضوعة، حقيقية كانت أو مجازية».

2.1. وحدة الأسماء الحسنى

لقد تقرر، عند المتقدمين، التفريق، في سياق الأسماء الحسنى، بين «أسماء الذات» و«أسماء الصفات» و«أسماء الأفعال»؛ والظاهر أن الأصل في هذا التفريق يرجع إلى أخذهم بمعيارين متداوَلين في التفريق هما:

- **معيار الانفكاك بالنسبة إلى الفرق بين الذات والصفة**؛ إذ غلب على الظن أن الذات يـُمكن تصوُّرها منفكَّةً عن الصفات، في حين أنه لا يـُمكن تصوُّر الصفة إلا قائمة بالذات؛ غير أن هذا الفرق يُعترَض عليه من جهة أن ثبات الذات من ثبات صفاتها

---

(10) يقول الرازي: «لما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله ورحمته، فكذلك لا نهاية لأسمائه الحسنى»، **التفسير الكبير**، ج1، ص 161.

وأن قدْرها من قدْرها، فالذات بلا صفة كلا ذات؛ بل إن الذات، هي نفسها، الصفة التي تُخبر عن ثبوت الخاصية الذاتية للذات، بحيث تنزل منزلة الصفة الأُولى.

● **معيار الرسوخ بالنسبة إلى الفرق بين الصفة والفعل**؛ غلب على الظن أيضا أن الصفة، كما قيل، هيئة راسخة في النفس، بينما الفعل حدث يقع في زمن محدد لا يتجاوزه؛ وهذا الفرق الثاني، هو الآخر، معترَض عليه من جهة أن الفعل لا يكون إلا من صفة قائمة بالذات؛ فالصفة إنما تتجلى بالأفعال؛ وبالتالي، فلا بد أن يكون اسم الفعل من جنس اسم الصفة.

وبإيجاز، **لا ذات بغير صفة أو صفات تشهد لها بالاعتبار، ولا صفة بغير فعل أو أفعال تشهد لها بالاعتبار.**

ونسوق، على التداخل بين هذه الأنواع الثلاثة من الأسماء الإلهية، أي «أسماء الذات» و«أسماء الصفات» و«أسماء الأفعال»، من الشواهد ما يلي:

أ. الغالب في الاستعمال أن تدلّ صيغة «فاعِل» من الفعل الثلاثي على حصول الفعل من فاعل مخصوص، وتدلّ صيغة «فعيل» أو «فعول» على الصفة التي قامت بهذا الفاعل، وصيغةُ «فعّال» على تلبُّس الفاعل بهذه الصفة بـما يجعلها تدخل في تحديد ذاته أو ماهيته؛ في حين نجد أن الصيغ الثلاث استُعملت في القرآن الكريم للدلالة على صفة واحدة من الصفات التي تدخل في باب الأسماء الحسنى مثل «الغافر» و«الغفور» و«الغفار» أو «العالِم» و«العليم» و «العلّام»؛ كما أن هناك من الأسماء الحسنى ما ورد بصيغة «فاعِل»، ولم يرِد بصيغة «فَعيل» أو «فعول»، مع العلم بأن هذه الصيغة الأخيرة أدل على الصفة المقصودة من الصيغتين الأولين؛ ونرى أن صيغة «فعيل» تفيد، في حق الأسماء الحسنى، لا معنى «المبالغة في الفعل» كما هو الأمر في غير هذه الأسماء، وإنما معنى «الإحاطة بكل شيء» كما أن صيغة «فعّال» تفيد لا معنى «مجرد تكثير الفعل»، وإنما معنى «لا نهائية الفعل الذي يدخل في تحديد الذات»؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر، ورَد ذكر اسم «القادر» واسم «المقتدر» في الروايات والإحصاءات، ولم يَرِد ذكر اسم «القدير»، في حين أن «القدير» معناه «القادر على كل شيء» كما أن «العليم» معناه «العالم بكل شيء»، و«الحفيظ» معناه

«المحافظ على كل شيء»، وكذا بالنسبة إلى أسماء «البصير» و«السميع» و«الشهيد»؛ ومن جهة أخرى، ذُكر اسم «الخالق» بصيغة اسم الفاعل بوصفه واحدا من الأسماء الحسنى، ولم يُذكر اسم «الخلّاق»؛ و«الخلّاق» يعني «الخالق الذي لا نهاية لخلْقه»، بينما، على العكس من ذلك، ذُكر اسم «الرزّاق»، ولم يُذكر اسم «الرازق».

ب. تردّدَ العلماء في تصنيف بعض الأسماء هل هي «أسماء ذات» أو «أسماء صفات» أو «أسماء أفعال» كتردُّدهم في اسم «الرحمان»، فقد عدّه بعضهم اسم صفة، وعدّه غيرهم اسم ذات؛ ويجوز أن يقع نفس التردد بصدد اسم «الخلاق»، فيُعتبر اسم صفة أو يُعتبر اسم فعل، قياسا على اسم «الخالق»؛ وكذلك الشأن بالنسبة لاسم «الرزّاق»، فقد يُحمل على معنى «اسم فعل» أو معنى «اسم صفة»، قياسا على اسم «الرازق»؛ بل إن بعض الأسماء التي تقرَّر اعتبارها أسماء صفات تَرِد في سياقات مخصوصة توجب اعتبارها أسماء أفعال مثل «المحيط» و«الخبير» و«العليم» و«البصير» و«الشهيد»؛ ففي سياق العمل مثلا، نذكر الآيات التالية: «وكان الله بما يعملون محيطا» بمعنى أن الله **يحيط** بما يعملون؛ «والله بما تعملون خبير»، بمعنى أن الله **يَخْبر** ما تعملون؛ «والله بما تعملون عليم»[11]، بمعنى أن الله **يعلم** ما تعملون؛ «إن الله بما تعملون بصير»[12]، بمعنى أن الله **يُبصر** ما تعملون؛ «والله شهيد على ما تعملون»[13]، بمعنى أن الله **يشهد** ما تعملون.

ج. هناك من الصفات الإلهية التي تـَجلَّى بها الشرع الإلهي ما لم يَسرُده الجمهور في جملة الأسماء الحسنى، نخص بالذكر منها «الآمِر» و«الناهي»؛ والحال أنه، سبحانه، كان، ولا يزال كما كان، آمرا لا نهاية لأمره مثلما كان، ولا يزال كما كان، خالقا لا نهاية لخلْقه[14]؛ فهذا إنزال الكتب يشهد على الآمِرية الإلهية في تجليها التشريعي، وهذا إبداع الأكوان

(11) **النور**، 28.

(12) **البقرة**، 237.

(13) **آل عمران**، 98.

(14) تدبر الآية الكريمة: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»، **الأعراف**، 54.

يشهد على الآمِرية الإلهية في تجليها التكويني[15].

د. إن دخول ما لم يُحصَ من الأسماء الحسنى فيما أُحصي دليل على **وحدة الأسماء الحسنى**؛ فكل اسم منها يتعلق بباقي الأسماء، وتتعلق به تعلّق الكمالات بعضها ببعض؛ والشاهد على ذلك الآيات القرآنية التي تنص على هذه الأسماء، بدءاً بالبسملة وانتهاء بالآيات 22 و23 و24 من سورة **الحشر**[16]، مرورا بالآيات التي تضمَّنت تقريرا لاسمين اثنتين من الأسماء الإلهية، منها الآيات التي صُدّرت بكلمة التوحيد: «لا إله إلا الله» نحو «لا إله إلا هو الحي القيوم[17]»، «لا إله إلا هو العزيز الحكيم»، ومنها الآيات الكثيرة التي ذُيّلت بهذا التقرير نحو «إن الله غفور رحيم»، «إن الله عزيز حكيم»، «إن الله كان عليما حكيما»، «إن الله كان سميعا بصيرا»؛ فهذه الآيات كلها تقترن فيها الأسماء الإلهية بعضها ببعض اقترانا مباشرا، ولا تتوسط بأدوات العطف الخاصة بالوصل بين الكلمات أو العبارات مثل «الواو».

ولعل «آية الكرسي» **أطول** آية قرآنية يَبرُز فيها هذا الاقتران المباشر للأسماء الحسنى، فضلا عن التوسط بواو العطف[18]، إذ يكفي أن نرفع الأفعال الواردة فيها إلى رتبة الأسماء بإدخال اسم الموصول: «الذي» عليها، علما بأن هذا الاسم يقوم مقام «ال التعريف» الذي يختص بالدلالة على الاسمية كما إذا قلنا: «الذي لا تأخذه سنة ولا نوم»، «الذي له ما في السماوات وما في الأرض»، «الذي [لا] يُشفع عنده إلا بإذنه»، «الذي يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم»، «الذي لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء»، «الذي وَسِع كرسيه السماوات والأرض»، «الذي لا يؤوده حفظهما».

أما اقتران الأسماء بواسطة واو العطف، فيَبرُز بأوضح صوره في آيتي **الملك** 26 و27

---

(15) تدبر الآية الكريمة: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، **يس**، 83.

(16) «هُوَ اللهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، هُوَ اللهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ، هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».

(17) **البقرة**، 255.

(18) **البقرة**، 255.

من سورة **آل عمران** كالتالي[19]: «مالك الملك»، «الذي يؤتي الملك من يشاء»، «الذي ينزع الملك ممن يشاء»، «الذي يُعز من يشاء»، «الذي يُذل من يشاء»، «الذي بيده الخير»، «الذي يقدر على كل شيء»، «الذي يولج الليل في النهار»، «الذي يولج النهار في الليل»، «الذي يُخرج الحي من الميت»، «الذي يُخرج الميت من الحي»، «الذي يَرزق من يشاء بغير حساب»؛ والظاهر أن لهذا الاقتران غير المباشر تفسيرا وهو أن هاتين الآتين الكريمتين تنُصان على بعض الأسماء الحسنى وأضدادِها؛ وقاعدة التضاد تقضي بإظهار الجمع بين الضدين، وواو العطف أبرز أدوات هذا الإظهار كما يتجلى ذلك بكل وضوح في الآية الكريمة: «هو الأول والآخر، والظاهر والباطن»[20].

فلا خلاف في أن المقصود بالأسماء الحسنى الأسماء التي تدل على **كمالات** الحق جل جلاله **وتجلياتِها** في خَلْقه، وأن المقصود بالدعاء بهذه الكمالات العظمى هو القيام بما يجب له من التعظيم والثناء؛ وعليه، تكون وحدة الأسماء الحسنى دائرة على **تمجيد الذات الإلهية**؛ فأيا كان الاسم الإلهي، اسمَ جلال أو اسمَ جمال، فإنه يُثني على الذات القدسية على الوجه الذي ينبغي؛ ولا أدل على هذه الخاصية التمجيدية للأسماء الحسنى من كون سورة **الفاتحة**، هي نفسها، فُتِحت **بالحمد** الصريح لأسمائه: فـ«الله»، وهو أولها، **محمود**، و«رب العالمين» محمود، و«الرحمن» محمود، و«الرحيم» محمود، و«مالك يوم الدين» محمود، و«المعبود» محمود و«المستعان» محمود و«الهادي» محمود، و«المنعم» محمود؛ **فهو الحميد الذي له من الحمد ما لا يتناهى عند حد ولا يبلغ مداه أحد.**

ولا أبلغ تعبيرا عن العجز عن الوفاء بهذا الحمد من الكلمة الجامعة للرسول صلى الله عليه وسلم: «لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»؛ ويتخذ كل اسمٍ اسمٍ، في هذ الحمد أو الثناء، مسلكا يختص به، بحيث لا يُغني عنه غيره من هذه الجهة؛ فمثلا، أسماء «الأزلي» و«الأبدي» و«الديمومي» هي غير اسم «الباقي» الذي ورد ذكره فيما تـم

(19) «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الَميَّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَن تَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ».

(20) **الحديد**، 3.

سرده من الأسماء الحسنى، و إن كانت هذه الأسماء الأربعة التي ملؤها الثناء على **وجود** الحق تتقارب معانيها في تعظيم هذا الوجود؛ فالأسماء الثلاثة الأولى تثني على «البقاء»، منظورا إليه من جهة أبعاد الزمان؛ فـ«الأزلي» ثناء على ما لا بداية لوجوده؛ و«الأبدي» ثناء على ما لا نهاية لوجوده؛ و«الديمومي» ثناء على ما لا وسَط لوجوده؛ أما «الباقي»، فثناء على وجوده، مجرَّدا من هذه الجهات الزمانية الثلاث.

3.1. التخلق بالأسماء الحسنى

هناك أثرٌ متداوَل بين الخاصة ضعَّفه بعض العلماء، وأنكر غيرُهم أن يكون له أصل في الحديث الشريف، ونسبَه بعضهم إلى التأثر بـمقالة الفلاسفة في السعادة، إذ يجعلون السعادة عبارة عن ثمرة «التشبُّه بالإله على قدر الطاقة»؛ وهذا الأثر هو: «تخلَّقوا بأخلاق الله»؛ ونحتاج بصدده إلى إبداء الملاحظات التالية التي تزيل اللبس عنه، حتى نتبيَّن طريق الحكم عليه، وهي كالتالي:

أ. أن لفظ «الخُلق»، متى حُمِل على معنى الصفة الثابتة التي تقوم بالذات، سواء حمَلتها الذات **بالفطرة** أو حصَّلتها **بالاكتساب**، فلا مجال البتة لإسناده إلى الحق سبحانه، إذ لا فطرة ولا كسب في حقه تعالى، لأن الفطرة من الفطور، أي الخَلْق، ولأن الكسبَ من الاحتياج، أي النقص؛ ويستحيل الخَلْق والنقص على الذات الإلهية.

ب. قد يُقتصر في تعريف «الخُلق» على معنى «الصفة التي لا تنفك عن الذات»؛ وحينئذ، يجوز أن نُسندها إلى الإله إسناد الصفة إليه، فلا يختلف قولنا: «أخلاق الله» عن قولنا: «صفات الله» بأي وجه؛ فتكون، مثلا، «الراحمية» الإلهية خُلقا، و»المالكية» الإلهية، مِثلُها، خُلقا؛ وهكذا، بالنسبة إلى جميع صفاته القُدُسية، ما علمنا منها وما لم نعلم.

ج. أن القول بـ«أخلاق الله» لا يتعلق به التشبيه أكثر مما يتعلّق بالقول بـ«صفات الله»، أو بأي قول آخر عن عالم الملكوت، ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يُحصِّل إدراكاته عن هذا العالم إلا بالقياس على إدراكاته عن عالم الـمُلك، فلا طريق له إلى معرفة الصفات الإلهية إلا بمعرفة الصفات الإنسانية؛ هذا، حتى ولو نسب إليها الكمال، نظرا لأن إدراكه للكمال، هو عينه، يخضع للمقايسة بالكمال الإنساني، حتى ولو بادر إلى التبرؤ من

هذه المقايسة، فوصَل معرفته للصفات الإلهية بعبارات التقديس والتنزيه، نافيا عن الحق كل مشابهة أو مناسبة بينه وبين نفسه، ذلك لأن إدراكه لهذا التنزيه الملكوتي يبقى، هو كذلك، واقعا تحت طائلة التشبيه بالتجريد المُلكي، مع العلم بأن مقتضى هذا التجريد انتزاع أشياء من أخرى، والانتزاع محال في حق الألوهية، فليست صفات الإله منتزَعة من صفات الإنسان، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

د. إزاء هذا «**التشبيه الاضطراري**» ـ أو قل «**القَدَر التشبيهي**» ـ تفرَّق النظار، كما هو معروف، إلى طوائف ثلاث كبرى: «أهل تعطيل» و«أهل تشبيه» و«أهل تأويل»؛ وهذه مسألة طويلة الذيل، وليس هذا مقام الخوض في الآراء المتباينة التي تعلَّقت بها، والتي بُذِل فيها من الجهود ما لا مزيد عليه لمستزيد؛ وحسبنا، بهذا الصدد، أن نشير إلى أن أهل التأويل، حرصا منهم على تنزيه الذات الإلهية، لجأوا إلى آلية التفريق لمواجهة هذا القدَر التشبيهي، فميزوا بين دلالة الصفة على الحقيقة ودلالتها على المجاز؛ ومع هذا، يبقى أن هذا التفريق، على أهميته، لم يحسِم الأمر، بل تولَّدت منه إشكالات لا تقلّ إثارة للجدل من الاختلافات التي قامت بين الطوائف الثلاث المذكورة؛ فمن قائل إن ألفاظ الصفات تقال في الإنسان على وجه الحقيقة وفي حق الله مجازا، إذ كماله المطلق لا تفي به لغة الإنسان؛ ومن قائل إنها تقال في الإنسان على وجه المجاز وفي جانب الله حقيقة، لأن معانيها لا يفي بها على وجه الكمال إلا الحق سبحانه؛ ومن قائل إن ما تعلَّق من ألفاظ الصفات بالحس (كاليد والعين والوجه) فهو حقيقة في الإنسان، مجاز في الإله، وما تعلَّق منها بالمعنى فهو حقيقة في الإله، مجاز في الإنسان.

هـ. أن «**قدَر التشبيه**» قد لا يدفعه إلا قدَر مِن جنسه؛ وهذا القدَر الثاني هو، بالذات، «**التشبُّه**»؛ فكما أن التشبيه لازم للإنسان بحكم بنيته العقلية، فكذلك التشبُّه لازم له بحكم نزعته النفسية، بيد أن لزومهما للإنسان هو لزوم توجُّهين متضادين له؛ فإذا كان التشبيه يَرُدّ صفات الإله إلى صفات الإنسان، فإن التشبُّه، على عكسه، يَرُدّ صفات الإنسان إلى صفات الإله؛ فكما أن الرد الأول، في صورته الغالية، يتخذ شكل انتزاع الصفات الإلهية من الصفات الإنسانية، فكذلك الرد الثاني، في صورته الغالية، يتخذ شكل انتزاع الصفات الإنسانية من الصفات الإلهية، وكلتا الصورتين من الردّ غاية في

الفساد.

و. أن «التشبِيه الاضطراري» قد يجتمع مع «التشبُّه الاختياري»؛ واضح أن المراد بـ«التشبيه الاضطراري» التشبيه الذي لا طاقة للإنسان على صرفه مع دائم سعيه إلى صرف ما سواه؛ والمراد بـ«التشبُّه الاختياري» اجتهاد الإنسان باختياره في التشبُّه بصفات الخالق، قائما بتمام شرائطه التي تحفظ المباينة المطلقة بينه وبينه؛ والراجح أن من قال بـ«التشبه بالإله» لا يَقْصد بقوله إلا هذا التشبُّه الاختياري الحافظ لحدود هذه المباينة؛ ومع ذلك، يبقى أن لفظ «التشبه» يُشعِر بمعنى «المشابهة»، والمشابهة تضادُّ المباينة، فيُندب استبدال لفظ «**التخلُّق**» به، احترازا من هذه الشبهة.

ز. لئن كانت عبارة «تخلَّقوا بأخلاق الإله» لا تَرِد عليها شبهة «التشبه» التي تَرِد على عبارة «**تشبَّهوا بالإله**»، فإنه يجوز أن تدخل عليها شبهة أخرى هي شبهة «**التربُّب**» التي تبدو أشد بروزا في العبارة المرادفة لها، وهي: «اتصفوا بأوصاف الإله»؛ فمعلوم أن، في إضافة الشيء إلى الله، تعظيما لشأنه وتفخيما لأمره، فما الظن إذا كانت هذه الإضافة، لا إضافة مخلوق إلى خالقه، وإنما إضافة أوصافه إليه، سبحانه! وهكذا، فمهما بلغ أي خُلق من أخلاق الإنسان غاية الحسن، فإن المسافة التي تفصله عن الصفة الإلهية التي تشاركه في الاسم تظل لا متناهية، بل حتى هذه المشاركة في الاسم تظلُّ معلولة ومشبوهة مالم تقف عند حدّ المشاكلة الصوتية؛ وهكذا، فحتى إذا احترز الإنسان من آفة «التشبُّه»، فقد يقع في آفة «**التربُّب**» التي هي أعظم منها ضررا.

ح. الواقع أن المحاذير التي قد يوقع فيها استعمال كلمة «التخلُّق» في وصف التعامل الأمثل الذي يصبو المخلوق إلى إقامته مع خالقه، تأتي من كوننا نتصور هذا التعامل على مقتضى التعامل المُلكي، كأنَّ الإنسان يَـملك من نفسه أن يتصف بأوصاف الإله، وإلا فلا أقل من أنه يتوهّم أنه كذلك؛ وَوُرود صيغة «التفعل» من الخُلق ينبئ بهذا التوهم، فهي صيغة تفيد معنى «**التعمل**» و«**التكلف**»، ولا تكلُّف إلا مع التظاهر بتملُّك ما ليس بَعدُ مِلكا؛ والحال **أن التعامل الخُلقي مع الإله هو تعامل ملكوتي**، والتعامل الملكوتي لا مِلك فيه للإنسان، حتى إن تَرْكَه للمِلْك نفسَه لا يـَملكه، فهو لا يـَملك أن لا يملك،

لأن العالم الملكوتي هو عالم الأمانات، لا عالم الحيازات، وهو أيضا عالم الآيات، لا عالم الظاهرات؛ فلا حيازة إلا للظاهرة، أما الآية، فهي إشارة إلى الأمانة.

يترتب على ما تقدَّم من ملاحظات أن علاقة الإنسان الخُلقية بالأسماء الحسنى ينبغي أن تكون **علاقة ائتمان**، لا علاقة احتياز؛ وليس، في الضلال، أبعد من أن يقال إن الإنسان مؤتَـمن على هذه الأسماء الإلهية، فلا يؤتَـمن المملوك على مالكه، وإنما ائتمانه يتعلَّق بمجرَّد التخلّق - أو الاتصاف - بها، فلا يَنسُب هذا التخلُّق - أو هذا الاتصاف - إلى نفسه، لا قولا، ولا، بالأوْلى، حالا؛ وإنما يأتيه، موقنا بأنه يُؤتاه، ويَكسِبه، موقنا بأنه يُوهَبه، وكيف لا وهو يُدرك، بإدراكه الملكوتي، بأنه لولا تجلّي الحق سبحانه بأسمائه الحسنى على خَلْقه، ما كان لِيسعى هو إلى التخلُّق على مقتضاها، كأنما هذه الأسماء توسَّطت إلى نفسها بنفسها فيه!

وإذ عرفتَ أن التخلق، على شرطه الائتماني، إن تقرّبا أو تجرّدا، لا يحصل إلا بالأسماء الإلهية وفيها، فاعلمْ أن للأسماء الإلهية **خصوصيةً** ليست لغيرها، وهي أنها **المصدر التي تُؤخذ منها «القيم» أخذا مباشرا**، أي «**استبصارا**»، **كما أنها هي المورد الذي ترجع إليه**؛ ولـما تنزَّلت الشريعة الدينية على مقتضى هذه الاسماء الإلهية، صار من اللازم **أن تؤخذ هذه القيم من أحكامها أخذا غير مباشر**، أي «**استدلالا**»؛ فاسم «الرحيم»، مثلا، هو مصدر قيمة «الرحمة» وموردِها - أو قل هو مأخذها ومرجعها؛ فهو مأخَذها، لأن الإنسان لا يُدركها إلا بتجلي الحق باسم «الرحيم»؛ فلا يعرف الإنسان «الرحمة»، إلا بمعرفة «الرحيم»، ولا يستمد منها إلا بإمداده؛ وهو، أيضا، مرجعها، لأن الإنسان لا يعمل على وفقها إلا في دوام التردد عليها، مهتديا بنور الموصوف بها، جلَّ جلاله، فلا يوفي بتمام مقتضيات «الرحمة» إلا بالوفاء بما يجب في حق «الرحيم» من الطاعات التي جاءت بها شريعته المنزلة؛ وبإيجاز، **إن الأصل في «الرحمة»، إدراكا لها واشتغالا بها، هو «الرحيم«، إمدادا بها وهداية إليها.**

ولا يخفى على ذي لب أن القيم هي المعاني الروحية التي أُعطيت للإنسان لكي يتـمكَّن من العروج بروحه إلى عالم الملكوت؛ والشاهد على صفتها الملكوتية أن هذه المعاني لا

توجد في عالم الـمُلك وجود الأشياء المتصفة بها، فلا نراها بأبصارنا كما نراها؛ فـ«الشيء الجميل»، مثلا، موجود في هذا العالم، لكن «الجمال» الذي هو صفة له غير موجود فيه، إذ هو، أصلا، معنى لا يقوم إلا بعالم الملكوت، فيتنزَّل على الشيء، محدِّدا لصورته، رافعا لرتبته.

وإذا ظهر أن القيم إنما هي المعاني الملكوتية التي يستمدها الإنسان من الأسماء الحسنى أو، بالأحْرى، التي تُـمده بها هذه الأسماء، فقد رجع مدلول عبارة «التخلق بأخلاق الله» إلى «التخلق بالقيم المأخوذة بالاستبصار من أسمائه الحسنى وبالاستدلال من أحكامه العليا»؛ وعندها، تندفع كل شبهة عن هذه العبارة، فضلا عن عبارة «التشبه بالإله»؛ فالإنسان لا يتخلق إلا بالمعاني التي تتكشف عنها الأسماء الحسنى، أو قل **إن الأسماء الحسنى هي خزائن القيم التي بها قوام تخلُّق الإنسان**.

وقد امتاز اللسان العربي بكون لفظ «الاسم» فيه يحتمل أن يكون مشتقا من لفظ «السمُوّ»، **والسمُو إنما هو الخاصية التي تتحدد بها القيمة أصلا**؛ فالقيمة هي المعنى الروحي الذي يسمو بالإنسان؛ ويجوز أن يكون الغرض من الاستعجال في إطلاق الاسم على المولود ليس مجرد تعيين ذاته أو تحديد نسبه، وإنما ترقيته عن رتبة الخِلقة الطبيعية بإضفاء قيمة مخصوصة عليه؛ وعلامة ذلك أن الأبوين يتخيران من الأسماء لولدهما ما كان، في اعتقادهما، باعتبار أو بآخر، أفضلَها؛ ولا يبعد أن يَعِنَّ للولد، عند رشده، أن يتخلّى عن الاسم الذي أُطلِق عليه، متخذا غيره؛ فلو كان الاسم مختصا بتعيين الذات، لَفَقَد الولد، بتغييره، هويتَه، وليس الأمر كذلك، فقد يغيّر اسمه ويحفظ هويته؛ كما أنه لو كان الاسم خاصا بتحديد نَسبه، لضيَّع، بتبديله، أصله، وما الأمر بذلك؛ فقد يبدِّل اسمه، ويحفظ نسبه؛ فلا يبقى إلا أن **الاسم موضوع، بالأصالة، للسموّ والتقويم، وبالتَّبع، للانتساب والتعين**؛ وينطبق هذا أيضا، حسب اعتقادنا، على الأسماء التي علَّمها الحق سبحانه لآدم عليه السلام، والتي عرَف بها أقدار مسمَّياتها، هذا إن لم تكن الأسماء التي تعلَّمها وهو، في عالم الملكوت، هي القيم عينها.

كل ذلك لأن الاسم الذي يرتضيه الإنسان لنفسه تـَمتد أسبابه إلى الأسماء التي خصَّ

بها الحق نفسه، والتي تحتها معان وقِيَم ليست لها نهاية؛ وكلما زاد ظهور هذه الصلة المعنوية فيه، كان أدل على جوهر «الاسمية» الذي هو «السمُو»، وهو أساس القيم، كما في أسماء العَلَم التي أضيف فيها لفظ «عبد» إلى أحد الأسماء الحسنى، بدءا بـ«عبد الله» و«عبد الرحمن»، إذ «العبدية»، هاهنا، خاصية ائتمانية تقوم في تَـجرُّد الإنسان من كل نسبة إلى غير الله، فيسمو الاسم المضاف بسمُوّ الاسم المضاف إليه؛ أما **الأعلام** المحضة التي هي أسماء جامدة، فلا تظهر فيها هذه الصلة بالأسماء الحسنى، فتكون دالة على العين والنَّسَب بالأصالة ولا تدل على القيم إلا بالتَّبَع، وذلك من جهتين، **إحداهما** أنها أسماء محدَّدة، وليست أشياء مرسلة، ولو أنها ألفاظ قد تخلو كليا من المعنى، وفضلُ الاسم على الشيء كفضل القيمة على الواقعة؛ **والثانية** أنها علامات على النَّسب، ولا جرَم أن النسب قيمة معتبرة.

فقد تبيَّن أن الكمالات الإلهية التي تدل عليها الأسماء الحسنى عبارة عن تجليات **السمو المطلق** الذي تختص به هذه الأسماء، أي تجليات **لقيم الجلال وقيم الجمال** التي تنطوي عليها؛ كما تبيَّن أن الاشتغال بـ«**الثناء**» الذي توجبه هذه الكمالات عبارة عن إخلاص التوجه إلى القيم السامية التي تحتها بما يجعل حقائقها وفوائدَها تتكشف لنا؛ وما ذاك إلا لأن حكم التعامل مع القيمة التي هي آية ملكوتية غير حكم التعامل مع الواقعة التي هي ظاهرة ملكية؛ وعلى هذا، فإذا كان الشك هو الطريق الذي يوصّل إلى إدراك الواقعة والانتفاع بها، فإن **اليقين**، على العكس من ذلك، هو الطريق الموصّل إلى إدراك القيمة والاهتداء بها؛ فبقدر ما نسلِّم بالقيمة ونأخذ بهديها، تكشف لنا وجهَ سمُوّها وقدْرَ الإفادة منها؛ أما التردد فيها أو الاعتراض عليها، فلا يجعلها إلا تزداد تسترا واحتجابا عنا، حتى نتوهّم أن سمُوَّ عملنا إنما يكون في تركها، فنسقط، حتما، في شرَك الأخذ بنقيضها **ما دامت القيم السامية لا منشأ ولا مَوئل لها إلا الأسماء الحسنى كما لا بيان لها إلا الأحكام الشرعية المنزلة، وما دام الانتفاع بهذه القيم لا سبيل إليه إلا بتحصيل يقين بهذه الأسماء الإلهية والأحكام الشرعية يسمو على اليقين بأسمائنا وأحكامنا.**

وهاهنا، نجيب عن اعتراضين: أحدها يتعلق بتبعية القيم للأسماء الحسنى؛ والثاني يتعلق **بتخلّق** غير المسلمين.

أما الاعتراض الأول، فصيغته هي:

«لا نسلِّم بأن القيم تؤخذ من الأسماء الحسنى، فيكون اليقين بهذه الأسماء لازما لحصول الفائدة من هذه القيم، لِـم لا يجوز أن يصح العكس، أي أن تكون هذه الأسماء هي التي بُنيت على هذه القيم!».

الجواب عن هذا الاعتراض كما يأتي:

أ. أن القيم ليست ضوابط مُلكية نتصرف بها كما نتصرف بالقوانين الطبيعية، بل هي معان ملكوتية نُؤتَـمن عليها كما نؤتَـمن على الودائع السرية؛ فلا نـملك أن ننتزعها من فِطَرنا، ولا نـَملك أن ننشئها من عندنا، وبدَهي أنه لا أمانة بغير مؤتـمِن (بكسر الميم)، فيكون وجوده شرطا في وجودها، كما هو بدَهي أنه لا سؤال بغير سائل، فيكون وجوده شرطا في وجوده؛ والأسماء الحسنى إنما تَنزل من القيم منزلة الشرط من المشروط؛ فقد ائتمن الحق سبحانه، متجليا بهذه الأسماء، بَني آدم على المعاني العلية التي ضمَّتها مباني هذه الأسماء، على أن يأتي يوم ليس كالأيام يسألهم عما صنعوا بهذه الأمانات، هل حفظوها أم ضيعوها؟.

ب. كما أن هناك تعبّدا اضطراريا - أو إجباريا - يخضع له بنو آدم كلهم، سواء آمنوا بخالقهم أو لم يؤمنوا، بحُكم مخلوقيتهم التي ليست بأيديهم[21]، فكذلك هناك تخلُّق يضطرون إليه اضطرارا لحفظ النظام في مجتمعاتهم وتدبير شؤونهم؛ فهذا **التخلق الاضطراري** يستمد قيَمه الموجِّهة وقواعده الضابطة من الأسماء الحسنى، يستوي فيه هؤلاء الذين يَرُدُّون هذا التخلق إلى هذه الأسماء، مشتغلين بالثناء على مسمَّاها الأعلى، وأولئك الذين لا يرُدونه إليها، بل يردُّونه إلى عقولهم وأعمالهم[22]، غير مدركين أن اشتراك بني آدم فيها دليل، لا على اتفاقهم عليها بقرار صادر عنهم كما يزعمون، وإنما

(21) تدبر الأية الكريمة: «أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ»، **آل عمران** 83.

(22) تدبر الآية الكريمة: «كُلًّا نُّمِدُّ هَؤُلاء وَهَؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُورًا»، **الإسراء**، 20.

على كونهم فُطروا عليها كما فُطِروا على حاجاتهم من المطعم والمشرب والملبس والمسكن والمنكح، هذه الحاجات التي لا يستقيم تدبيرها إلا بالرجوع إلى هذ القيم المفطور عليها.

ج. إن اتصال الإنسان بالقيمة يسبق إدراكه لها، فضلا عن العمل بمقتضاها؛ إذ لا يكاد يرى نور الوجود، حتى يتلقاه أبواه، وقد تهلَّل وجهاهما فرحا بمولده، باسم متخيَّر خاص يطلقانه عليه، باسم يضمِّنانه كل تطلعاتهما التي ملؤها المعاني السنية، فيكون هذا الاسم أولَ قيمة يتزكي بها هذا المولود، **فبالاسم**، كما ذُكر، **يسمو الإنسان أول ما يسمو**، حتى كأن الأبوين، وهما يُلقيان بالاسم إلى ولدهما لأول مرة، بل وهما يستمتعان بمناداته به المرة تلو المرة، يقولان له بصيغة الأمر من فعل «سما»: **«اسمُ»**، علما بأن هذه الصيغة مجعولة أصلا لإفادة القيمة، فيكون نداؤهما له قد اصطبغ بالقيمة، شكلا ومضمونا؛ فهل تكون كلمة «الاسم» مشتقة من فعل الأمر من «سما» بإدخال «ال» التعريف عليه كما يدخل على صيغة المضارع، فيرقى به إلى الاسمية؟ فحتى ولو كان الجواب عن هذا السؤال بالنفي، فلا يمكن أن ننكر المشاكلة الصوتية بين الصيغتين: «الإسمية» و»الأمرية»؛ يترتب على هذا، أن الإنسان لو فقَدَ اسمه، فلا يفقد هويته الظاهرة للعيان، ولا نَسَبه المعروف لغيره، وإنما يفقد قيمته التي يسمو بها؛ ومن لا قيمة له، لا تنفعه هويته ولا نسبه، إلا أن يدَّثر كلاهما أو أحدهما بلبوس القيمة.

وعلى الجملة، فإن صلة الإنسان بالقيمة هي الصورة الأولى التي يتخذها تعامله مع عالم الـمُلك، فلا يَلِجه البتة مجرَّدا كليا من المعاني الملكوتية التي لا يـملك من أمرها شيئا، حتى ولو وعى ورَشَد، بل حتى ولو طغى وانتقد؛ وما ذاك إلا لأن هذه المعاني مأخوذة، أصلا، من الأسماء الحسنى التي تـملأ عالم الملكوت نورا، فتتسامى بالإنسان، منذ لحظة تسميته، إلى درجة أن يظفر بالثناء بما قد يجاوز قدره، لأن ما يراد به من سمُوٍّ إنـما هو من سمُوِّ هذه الأسماء العظمى، وما يحظى به من ثناء إنما هو من الثناء الذي يستحقه هذا السمو الإلهي الذي لا يتناهى مداه.

وأما الا عتراض الثاني، فلطالما تكرّر على الأسماع؛ ومُجمَله أن أهل الغرب، على إلحادهم، **أحسن أخلاقا** من أهل الإسلام، على إيمانهم؛ وقد يتخذ بعضهم سندا له قولا

منسوبا إلى محمد عبده، وهو: «وجدتُ في أوروبا مسلمين بلا إسلام، ووجدتُ في بلدي إسلاماً بلا مسلمين».

لا يعنينا وجه المفارقة الموجود في مقالة محمد عبده والمتمثل في تصوُّر مسلمين بغير إسلام وتصوُّر إسلام بغير مسلمين، وإنما يعنينا وجود حُسن الأخلاق عند غير المؤمنين.

فمـما تقدم، يتضح أن التخلق على نوعين: «اضطراري» و«اختياري»؛ و«التخلق الاضطراري» لا تخلو منه الأمة غير المؤمنة على قدر حرصها على حياتها الدنيوية، بموجب ما أودع الخالق سبحانه في عالم المُلك من قوانين سبقت بها كلمته؛ وقد تتفوَّق هذه الأمة غير المؤمنة على الأمة المؤمنة في هذ التخلق متى لم تكن هذه الأخيرة بِـمثل حرصها على ضبط شوونها الدنيوية؛ والتقهقر الحضاري الذي يعاني منه المسلمون اليوم لا يمكن إلا أن يَحرِمهم من التخلق الاضطراري حرمانا بمقداره؛ أما التخلق الاختياري، فلا سبيل لغير الأمة المؤمنة إليه، لأنه متوقف على الإيمان ومتفرع عليه، ولأن آثاره تتعدى عالم الـمُلك إلى عالم الملكوت، فتستأثر به الأمة المؤمنة.

وعلى هذا، فإن أهل الإلحاد أحسن أخلاقا **بموجب الاضطرار بصورة ظرفية**، لأن أهل الإيمان قد يخرجون من تخلفهم الحضاري، فيضاهونهم في تحصيل هذه الأخلاق الاضطرارية؛ أما أهل الإيمان، فهم أحسن أخلاقا **بموجب الاختيار بصورة نهائية**، لأن أهل الإلحاد محرومون من هذه الأخلاق الاختيارية على الدوام؛ وهكذا، فلئن فاق أهلُ الغرب المسلمين في **مضطر أخلاقهم** إلى حين، فإنهم لا يفوقونهم في **مختار أخلاقهم** إلى الأبد.

2. الصفة الائتمارية لـ«الإسلام» والصفة الائتمانية لـ«إسلام الوجه لله»

قد نعجب كيف أن الذين اشتغلوا بإحصاء الأسماء الحسنى لم يُدرجوا في إحصائهم الاسمين المتقابلين: «الآمِر» و«الناهي» كما أدرجوا فيه غيرهما من الأسماء المتقابلة كـ«الرافع» و«الخافض»، «المعز» و«المذل»، «المبدئ» و«المعيد»، «المحيي» و«المميت»،

«النافع» و«الضار»، «المغني» و«المانع»، مع أن الشارع الإلهي ما انفك يتجلى بهذين الوصفين منذ بدء الخَلْق؛ فقد أخبرنا سبحانه وتعالى أنه **أَمَر** الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، تكريما لـما صنع بيده، وأنه علَّم، في عالم الملكوت، الأسماء كلها، ثم **أمَره** بإخبار الملائكة بها، حتى يكون شاهدا على إبداع صنعه فيه؛ كما أخبرنا أنه أدخله الجنة هو وزوجه عليهما السلام، إتماما لنعمته عليهما، **فنهاهما أول ما نهاهما** عن الأكل من شجرة بعينها، حتى لا ينقطع عنهما نعيمهما، محذرا لهما من شدة عداوة الشيطان لهما؛ فكان ما كان من قدَر المخالفة للنهي الإلهي الأول، فجاء **الأمر الإلهي الثاني**، فأوجب عليهما الهبوط إلى عالم المُلك؛ ثم توالى نزول **أوامره ونواهيه** إلى بني آدم، متخذةً صورة شرائع متعاقبة؛ ولو أن لاحقَها كان ينسخ سابقها، فقد بقيت تدعو، جميعُها، إلى عقيدة واحدة، وهي «**إسلام الوجه لله**»، فكأنما الدين الخاتم انطوت فيه الشرائع كلها، وإلا فلا أقل من أنه قد انطوى فيه **كمال روحها**، وإن جرى اختصار عبارة «**إسلام الوجه لله**» الدالة على هذه العقيدة الجامعة في كلمة «**الإسلام**».

1.2. مفهوم «الإسلام» اختصارٌ لمفهوم «إسلام الوجه لله»

قد يُورد بعضهم على «الاختصار اللفظي» الذي وصفنا به مفهوم «الإسلام» الاعتراض التالي:

«لئن ورَد، في القرآن الكريم، الفعل: «أسلَم»، تارة مفردا، وتارة مضافا إلى <الوجه>، فذلك لأن لهذا الفعل، في استعماله الأول، دلالة خاصة، وله، في استعماله الثاني، دلالة عامة».

والرد على هذا الاعتراض من الأوجه التالية:

أ. إذا نظرنا إلى اسمَي المصدر المشتقين من فعل «أسْلَم»، وهما: «**الإسلام**» و«**إسلام الوجه لله**» ـ وإن لم يَرِد بهذه الصيغة الإسمية في القرآن ـ من جهة **الاصطلاح** الذي درج عليه الجمهور، فـ«**الإسلام**» خاص من جهة أنه هو الدين الذي جاء به رسول الله محمد بن عبد الله، صلى الله عليه وسلم، تمييزا له من الدين الذي جاء به عيسى عليه السلام، ومن الدين الذي جاء به موسى عليه السلام؛ **أما «إسلام الوجه الله»**، فهو عام من جهة

أنه هو الدين الذي انتسب إليه الرسل جميعا، وتسمَّوا به، وتعهدوا بأن يـموتوا عليه، ذرية بعد ذرية، وأمة بعد أمة؛ لكن هذا الحكم لا يصح لو نظرنا إلى هذين الاسمين من جهة **الصيغة** فقط، بل يصح عكسه، ذلك أن الاسم البسيط منهما، أي «**الإسلام**» يكون أَوْلى برتبة العموم؛ أما الاسم المركب منهما، أي «**إسلام الوجه لله**»، فهو أَوْلى برتبة الخصوص، بدليل دخول الإضافة عليه، والإضافة تكون إما مخصِّصة أو مقيِّدة؛ وفي كلتا الحالتين يكون أخص من سابقه.

ب. يجوز أن تكون العلاقة بين الاسمين المذكورين، لا علاقة تداخل أو تضمُّن كما هي علاقة الأعم بالأخص، وإنما **علاقة ترادف** أو قل **علاقة تشارح**؛ إذ يبدو أن «إسلام الوجه لله» عبارة عن **بيان تفصيلي** لـمفهوم «الإسلام»؛ والأدلة من كتاب الله على هذه العلاقة البيانية ليست بالنادرة ولا بالمُشكلة ولا، بالأولى، بالمتشابهة؛، إذ يكفي أن نرجع إلى بعض **السياقات** التي ورد فيها ذكر اسم المصدر: «إسلام» أو اسم الفاعل: «مسلم» في هذه الشواهد، لكي نتبيَّن بكل وضوح أن المراد بـ«**الإسلام**» إنما هو «**إسلام الوجه لله**»؛ فعلى سبيل المثال نخص بالذكر الآيات السبع: 83 و84 و85 و86 و87 و88 و89، من سورة **آل عمران**، فالآية 85 التي تنص على اسم «**الإسلام**»، وهي:

- «وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ **الإِسْلامِ** دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»

تتقدمها آيات تفيد معنى «**إسلام الوجه لله**»، بدءا بالآية 83، وهي:

- «أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ وَلَهُ **أَسْلَمَ** مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ».

كما تتلوها آيات تفيد معنى «**الإسلام**» الذي جاء به الرسول الخاتم، منها الآية 86، وهي:

- «كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْمًا كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُواْ أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ».

وقد نفسِّر عدم ورود الصيغة الاسمية من الفعل: «**أسلم الوجه لله**» في القرآن بكون

هذا المدلول التفصيلي هو عين مدلول الفعل: «**أَسْلَم**»، نازلا منزلة الحد من المحدود، والمحدود هو، بالذات، «**الإسلام**»، فيُستغنى به عن الحد.

ج. يجوز أن تكون العلاقة بين الاسمين المذكورين علاقة تداخل على وجه غير الوجه الذي حمله عليها الجمهور، إذ يمكن أن تتخذ صورة **علاقة المثال بالممثول**؛ فليس الاسم المركب: «**إسلام الوجه لله**» أعم، لأنه، كما يقول الجمهور، الدين الذي آمن به الرسل والأنبياء كافة، وإنما لأنه هو **القدْر الأدنى الذي اشتركوا في الإيمان به جميعا**، ولا الاسم البسيط: «**الإسلام**» هو الأخص، لأنه، كما يعتقد الجمهور، الدين اختص به أحدهم في ختام الرسالات الإلهية، وإنما **لأنه الدين الذي تجلى فيها هذا القدر الإيماني المشترك على أكمل وجه**، نازلا من سابق الدعوات الدينية منزلة **المثال الأعلى**، بحيث لا دعوة سابقة إلا وسماتها الإيمانية المميِّزة لها توجد في هذا المثال الديني بأفضل مِـما هي موجودة فيها، فيكون هذا المثال الديني أدل عليها من نفسها، قائما مقام **المعيار** الذي تُعرَض عليه، تقديرا لها وحكما عليها كما إذا قلنا إن ما صح في «اليهودية» موجود في «**الإسلام**» بصورة أوضح وأصح؛ ومتى سلَّمنا بأن خصوصية «**الإسلام**» هي خصوصية المثال الأعلى، لزم أن يكون «**إسلام الوجه لله**» متحققا في «الإسلام» بأفضل مما هو متحقق في أي دين آخر، **فيكون «الإسلام» شاهدا على الأديان كلها بلا استثناء، لا بحكم خاتميته فحسب، بل أيضا بحكم مثاليته**[23].

د. لقد حمل المفسرون «**الوجه**» هنا على معناه المألوف الذي هو مُقدَّم الرأس الحامل لأغلب الجوارح، وعلَّلوا تخصيص الذكر به بكونه أشرف الأعضاء، وبأن إذعان الأشرف دليل على إذعان ما دونه؛ فإذا جاد الإنسان بوجهه في السجود، كان بغيره من الأعضاء أجود؛ لكن لا نرتضي هذا التفسير، لأن الإذعان المقصود ليس استسلام الأعضاء الخارجية، وإنما **تسليم القلب بكليته**؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون للفظ «**الوجه**» معنى آخر في سياق هذه العبارة ينبغي طلبه وتبيُّنه في مواضع أخرى من كتاب الله؛ فقد

(23) تدبر الآية الكريمة: «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلاء وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ»، **النحل**، 89.

ورد هذا اللفظ فيه مضافا إلى الحق سبحانه إضافته إلى الإنسان كما في الآيتين:

- «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ»[24].
- «وَلا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»[25].

فمن الواضح أن وصف «**الوجه الإلهي**» بالبقاء ينفي عنه مطلقا وصف «الجزئية» الذي يقوم بالوجه البشري؛ أما إذا نحن نسبنا إلى وجه أي إنسان وصف البقاء، لفُهِم منه أن هذا الإنسان تعرَّض لآفة هلك فيها، ولم يتبقَّ منه إلا ما يواجهنا من مقدَّم رأسه؛ فيلزم إذن أن «**الوجه**» في حق الله تعالى يدل على شيء كلي يتنزه عن التبعيض، وما ذاك إلا ذاته العلية؛ **فبقاء وجهه إنما هو بقاء ذاته، أي بقاؤه هو** كما إذا قلنا: «كل شيء هالك إلا ذاته»، أي «كل شيء هالك إلا هو».

هـ. متى أخذنا بهذا المعنى لـ«**الوجه**» في تفسير العبارة: «**إسلام الوجه لله**»، أضحى مدلولها هو: «**إسلام الذات لله**»، فيكون «**الإسلام**» متعلقا بكلية الإنسان، لا بجزء خاص منه، حتى ولو كان أشرفَ الأجزاء؛ وقد جاء لفظ «النفس» في كثير من الآيات القرآنية دالا على مفهوم «الذات»[26]، فيصير مدلول العبارة المذكورة كالتالي: «**إسلام النفس لله**»؛ وواضح أن هذا المدلول، هاهنا، لا يعني مطلقا «**إسلام الروح لله**»، أي **الموت**، وإلا أضحى الإسلام إماتة، لا إحياء؛ وقد سبق أن حدَّدنا، في مواضع عدة، «**النفس**» بخاصية أساسية هي «النسبة» أو «الحيازة»، فالنفس لا تنفك تستقل بالأشياء، مدَّعية بسط سلطانها عليها، وهي الخاصية التي تَبرُز بوضوح في اللفظ المرادف: «الذات»، إذ هو مؤنث «ذو»، أي صاحب بمعني «مالِك»، فالنفس أصلُها النزوع إلى المِلْك؛ يترتب

(24) **الرحمن**، 27.

(25) **القصص**، 88.

(26) تدبر الآية الكريمة: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ»، **المائدة** 32.

على هذا أن الإسلام لا يُدرَك إلا بتخلُّص الإنسان بالكلية من نزعته المِلْكية.

وهذا المعنى، بعينه، هو ما أفردنا له مصطلح «**الائتمان**»، فالائتمان إنما هو الخروج كليا من المِلك وتخصيص الحق سبحانه به، بحيث تؤول عبارة «**إسلام الوجه لله**» إلى القول: «**التحقق بالائتمان**»، فلا إسلام إلا لمن قام به شرط الأمانة؛ فهذا رسول «**إسلام الوجه إلى الله**»، صلى الله عليه وسلم، يُلقَّب، قبل بعثته، بـ«**الأمين**»، ويوصي ــ وقومُه قريش مخرجوه من مكة المكرمة، حتى يمنعوه من أداء أمانة ربه العظمى ــ ابنَ عمّه عليا رضي الله عنه بأن يؤدي عنه ما ائتُمن عليه من الودائع إلى أهلها من قريش، هؤلاء الذين اجتمعوا على إيذائه؛ فما بلغ أحد مبلغه في كمال التحقق بالخُلق الائتماني، إذ لا يَنسب شيئا إليه مطلقا، ولا يَنسب نفسه إلى شيء إلا إلى الحق سبحانه، بل إن هذه النسبة ذاتَها تولاه الحق فيها، فنسبه إلى نفسه[27]؛ وهذا كتاب الله، هو الآخر، يَذكر معنى «**إسلام الوجه إلى الله**» مجتمعا إلى معنى «**الإحسان**» كما في قوله تعالى:

- «بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ»[28].
- «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً»[29].
- «وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَإِلَى اللهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ»[30].

وهل في الأخلاق أدل على الائتمان من «**الإحسان**»! فلا يحظى منه بنصيب إلا من هُدِي إلى مجاهدة شُحّ نفسه، حتى أُرِي مالكية ربِّه، متجليةً في نفسه، وفي كل شيء من

(27) «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمُسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»، **الإسراء**، 1.

(28) **البقرة**، 112.

(29) **النساء**، 125.

(30) **لقمان**، 22.

حوله.

و. لقد أفضى الاجتزاء من عبارة «**إسلام الوجه لله**» بلفظة «**الإسلام**» إلى ضياع معنى «**الائتمان**» الذي تضمَّنته إضافة «الوجه» إليه؛ إذ الوجه هو، كما ذُكر، الشاهد على قيام صفة المِلك بالإنسان؛ فإذا وُفِّق هذا الشاهد إلى الانقياد لمولاه، عز وجل، فقد فاز صاحبه بالخروج عن هذه الصفة، موقنا قلبُه بأنه لا مالك إلا مولاه، وبأنه ما من شيء رُزِقَه إلا وهو أمانة عنده؛ وعلى هذا، فإذا لم يُذكر «الإسلام»، مضافا إلى «الوجه»، ولم يدخل اعتبار هذه الإضافة في الحسبان، فقد سقط مفهوم «الإسلام» عن رتبته التي له بالأصالة إلى رتبة دونها، وهي رتبة «**الاحتياز**» أو **الحيازة**؛ ولا يخفى أن **شهوة الاحتياز** أصل المخالفات، بدءا بمخالفة الإله في آمريته؛ إذ أن «**الاحتيازي**» يـميل إلى الاستقلال بالأمر فيما يـملك؛ كما أن هذه الشهوة هي أصل المنازعات، بدءا بمنازعة الإله في ربوبيته، إذ «**الاحتيازي**» يتطلع إلى أن يكون ربّا في ملكه.

2.2. «النظر والفقه الائتمانيان» في مقابل «النظر والفقه الائتماريين»

لئن كان الذين سردوا الأسماء الحسنى لم يجدوا مسوّغا يدعوهم إلى تضمين مساردهم اسمي «الآمِر» و«الناهي»، فإن «**أهل النظر**» من علماء المسلمين، على عكسهم، تمسكوا بهذين الاسمين وقدموهما على غيرهما من أسماء الصفات الإلهية ولو أنهم جارَوا الساردين في عدم إدراجهما في الأسماء الحسنى.

ولما كان النهي عن الشيء، في الغالب، أمرا بضده، جاز لنا هاهنا أن نجعل من لفظ «الأمْر» مصطلحا عاما يدل على الأمر بالشيء أو الأمر بضده، وأيضا أن نستعمل المصدر الصناعي من اسم الفاعل: «**الآمِر**»، فنقول: «**الآمِرية**»، وذلك للتعبير، بلغة الأسماء الحسنى، عن الخاصية التي يتصف بها «الآمِر» من حيث هو كذلك .

وحينئذ، يمكن القول بأن «أهل النظر» من المتقدمين اختصوا بالاشتغال بـ«**الآمِرية الإلهية**»، فيكون «**النظر في الآمِرية الإلهية وما يترتب عليها من الأصول العامة**» أو، اختصارا، «**النظر الائتماري**» قد يسيطر على العلم الإسلامي عموما؛ ولم تبلغ منهم فئة مبلغ «**الفقهاء**»، مـمارسةً لهذا النظر الائتماري؛ إذ لم يكتفوا بالبحث في «**الأصول أو**

المبادئ العامة» للأحكام الشرعية، بل بحثوا، بالأساس، في هذه الأحكام واحدا واحدا، فجاءوا بعلم عظيم الشأن لا يُضاهَى هو «علم الفقه»؛ وبهذا، يكون **الفقه عبارة عن النموذج الأمثل للنظر الائتماري**؛ ورب معترض يقول:

- «لا نسلِّم بأن الفقه نظر ائتماري، لمَ لا يجوز أن يكون عملا بالأوامر!».

يندفع هذا الاعتراض من وجهين:

أ. أن اشتغال الفقيه بالأحكام العملية ليس عملا بها، بل نظرا في أدلة القرآن والسنة، مستنبطا منها الأحكام التي ينبغى العمل بها؛ أما عمل الفقيه بهذه الأحكام، فهو شأن يَخصّه، وليس جزءا من نَظَره ـ أو قل تنظيره؛ ولا يعني غيرَه إلا على سبيل الاقتداء بالفقيه، من غير أن يكون مُلزَما بهذا الاقتداء بـموجب هذا النظر.

ب. لا أدل على الصبغة «النظرية» أو «التنظيرية» للفقه من أنه يقتضي إنشاء «مفاهيم» خاصة والاستدلال على «مسائل» أساسية، ووضع هذه المسائل في «نسق» مخصوص يؤلف بينها؛ وقد تسمَّى هذا التنسيق في الفقه الائتماري باسم «المذهب»؛ وغنى عن البيان أن «المفهوم» و«المسألة» و«النسق» أدوات نظرية أو تنظيرية، لا عملية أو تطبيقية.

ثم إن الفقهاء لم يروا في «الفقه» مجرَّد واحد من العلوم التي يضمُّها كتاب محيط شهد الحق له بأنه لم يفرِّط في شيء[31]، بل ردُّوا إليه هذا الدين كلَّه، مدَّعين أن كتابه العزيز «**كتاب تشريع**»، أي «**كتاب قانون**»، فوقعوا في اختزاله، ولئن كنا نسلّم بأن علم الفقه بلغ من السعة ما لم يبلغه علم آخر مقتبَس من هذا الكتاب، لا يمكن أن ننكر أن الدين يتسع لجوانب أخرى تنبيء عن وجودها صفات وأفعال إلهية نجد بعضها مذكورا في مسارد الأسماء الحسنى أو مجاميع الأدعية، فضلا عن كتاب الله وسنة رسوله؛ ومن يتأمل أمر هذا الاختزال للدين في **الجانب الأمري وحده**، فلا بد أن يقف على أسباب مختلفة باعثة عليه لا يتسع هذا المقام لبيانها؛ وحسبنا، هاهنا، أن نلاحظ أن اختزال عبارة

(31) تدبر الآية الكريمة: «وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ»، **الأنعام**، 31.

«**إسلام الوجه لله**» لدى الفقهاء في اسم «**الإسلام**» أشبَهَ اختزالهم لـ«الدين» في «الفقه الأمري»، مما يحمل على الاعتقاد بأن هذا الاختزال اللفظي لم يكن بمنأى عن هذا الاختزال الفقهي.

وقد ذكرنا أن اختزال «**إسلام الوجه لله**» في «**الإسلام**» ينقل «الدين» من الدلالة على «**الائتمان**» إلى الدلالة على «**الاحتياز**»؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون **الفقه هو النظر الذي اختص بالاجتهاد في ضبط شهوة الاحتياز**، انطلاقا من الكتاب والسنة، فاشتغل باستخراج وترتيب الأحكام التي تضع لهذه الشهوة الحدود التي ينبغي أن لا تتعداها، إن مخالفةً أو منازعةً؛ وإذا تقرر أن الفقه عبارة عن «**فقه احتيازي**» يفصل في المخالفات والمنازعات التي مسرحها عالم المُلك، ظهرت الجهة التي يختزل منها الفقه نطاق الدين، إذ أنه يَصرِف من اهتماماته كل ما يضادّ **واقع الاحتياز** الذي يتسبب في هذه التعديات والنزاعات المُلكية[32]؛ وبهذا، **أضحى مفهوم «الإسلام» بمجرَّده دالا على الأوامر الضابطة للاحتياز**؛ وقد يقول قائل:

■ «لا نسلّم بأن الفقه يختص بالاحتياز؛ إذ أنه لا يشتغل بأحكام المعاملات وحدها، بل أيضا بأحكام العبادات، وأحكام العبادة لا حيازة فيها».

الجواب عن هذا الاعتراض من وجهين:

أ. أن الحيازة توجد في العبادات كما توجد في التعاملات، لأن الحيازة هي النسبة؛ والنسبة موجودة في العبادات، إذ يميل المكلف بطبعه إلى أن ينسب عبادته إلى نفسه؛ وقد يقوى لديه الشعور بهذه النسبة إلى حد الاغترار بها من حيث يقصد أو لا يقصد؛ وعندئذ، تصير نسبة العبادات إليه شر من نسبة المعاملات إليه، لأن الأصل في المعاملة أنها صلة بالناس، بينما الأصل في العبادة أنها صلة برب الناس.

ب. أن المكلَّف لا يمكن أن يَخرج عن نسبة العبادة إليه إلا إذا استطاع أن يتحقق بشرط تمام الإخلاص فيها، فلا تكون له فيها حظوظ دنيوية ولا أعواض أخروية؛

(32) الغزالي، **إحياء علوم الدين**،ج1، ص 30.

ومعلوم أن «الإخلاص» قيمة أخلاقية داخلية لا يشتغل الفقيه بها، فضلا عن الاشتغال بكيفية تحصيلها في العبادة، إذ شغله يقتصر على أحكام ظاهر العبادة، ولا يتعداها إلى أحكام باطنها، ناهيك عن أحكام أعمال الباطن.

ومعلوم أنه لا يضادُّ شهوة الاحتياز التي تنفذ إلى العبادة كما هي نافذة في المعاملة إلا **خُلُق «الائتمان»**؛ وبناء على ما تقدم، فإن هذا الخُلق السَّني لا يورِّثه «الإسلام»، مجرَّدا، وإنما «الإسلام»، مضافا إلى «الوجه»، أي **«إسلام الوجه لله»**؛ ومن ثَمَّ، فلا يمكن أن ينهض بالنظر في «أخلاق الائتمان» إلا نظر غير احتيازي لا ينحصر في الاشتغال ببيان الحدود والفصل في الخصومات، ويدخل في نطاق ما يـمكن أن نسميه بـ**«النظر الائتماني»** بوجه عام متى اكتفى باستخراج «الأصول أو المبادئ العامة» التي تنبني عليها القيم الائتمانية مثل «الشاهدية الإلهية» أو يدخل في نطاق **«الفقه الائتماني»** بوجه خاص متى اشتغل باستخراج القيم الائتمانية التي تتأسس عليها الأحكام الشرعية.

وهكذا، فإذا كان النظر الائتماري عموما، والفقه الائتماري خصوصا، يتعلقان بـ**«الإسلام»** باعتباره الموضوع الذي يختص بهما، فإن النظر الائتماني عموما، والفقه الائتماني خصوصا، يتعلقان بـ**«إسلام الوجه لله»** باعتباره الموضوع الخاص بهما؛ وإذا كان النظر الائتماري عموما، والفقه الائتماري خصوصا، يعتبران «كتاب الله» **كتاب تشريع**، فإن النظر الائتماني عموما، والفقه الائتماني خصوصا، يعتبرانه **كتاب تخليق**؛ ووجهُ العلاقة بين التشريع والتخليق هو أنه **لا تخليق بغير تشريع**، أي أن التشريع شرط في وجود التخليق، في حين أنه قد يوجد التشريع ويُفتقَد التخليق؛ ولا إشكال في هذا التفاوت متى عرفنا أن التشريع صورة مُلكية ينهض بها **«الإنسان الـمُسري»**، أي الذي يحصر سيره في عالم المُلك، مكتفيا بظاهر الأحكام الشرعية، بينما التخليق روح ملكوتية يتحقق بها **«الإنسان العارِج»**، أي الذي يَنقُل سيره إلى عالم الملكوت، متحققا بالقيم التي تـحملها الأحكام الشرعية؛ وواضح أن سير العروج لا يَحصُل للإنسان أول ما يَحصُل إلا بعد أن يكون قد فرغ من سير الإسراء المنضبط بالأحكام الشرعية، وإلا فلا أقل من أنه يكون قد أنجز منه ما قُدِّر له؛ وهكذا، يتقدم الإسراء على العروج تقدُّم الشرط على المشروط؛ أما تَقدُّم سير العروج على سير الإسراء، فلا يصح إلا في حالة «الـمَلَك»، إذ لا

يُسري، حتى يكون قد فرغ من العروج شأن الـمَلكين «هاروت» و«ماروت» أو تحقق بما قدِّر إليه منه شأن «ملائكة الحفظ» و«ملائكة التنزيل».

وعلى الجملة، فإن الفقيه الائتماري عبارة عن «**ناظر في الأحكام الشرعية التي تضبط شهوة الاحتياز**» أو «**عالم بهذه الأحكام الضابطة للاحتياز**»، وأن الفقيه الائتماني عبارة عن «**ناظر في القيم الأخلاقية التي تأسس عليها الأحكام الشرعية والتي تـُحدّد صبغتها الائتمانية**» أو «**عالم بهذه القيم الائتمانية**»؛ ورب معترض يقول:

■ «لا نُسلِّم بأن الفقيه لا يشتغل بالقيم، إذ أن للأحكام الفقهية جهات هي عبارة عن قيم»؛ الجواب عن هذا الاعتراض من وجهين:

أ. أن جهات الحكم الفقهي مثل «الحرام» و«الواجب» و«المباح» و«المكروه» و«المستحب» و«المندوب» قيم قانونية، وليست قيما أخلاقية؛ والقيم القانونية عبارة عن معايير إجرائية منضبطة، وليست مُثُلا اقتدائية غير منضبطة، كما أن القصد منها هو ترتيب الأحكام، حتى يُؤخَذ منها ما يؤخَذ، ويُترك منها ما يُترك، وليس أبدا تشخيصها في السلوك، حتى يستقيم، شأن القيم الأخلاقية مثل «العدل» و«العفة» و«الإيثار».

ب. أن القيم القانونية تحتاج إلى القيم الأخلاقية في تحصيل الغرض منها من جهتين: إحداهما، أن الفقية الذي يحكم بها ينبغى أن يلتزم بالقيم الأخلاقية في حكمه، فلا يُحرِّم ولا يُجيز إلا بناء على قيم «العدالة» أو «المروءة»، مثل «اجتناب الكبائر» و«ترك الإصرار على الصغائر»، حتى يُطمأن إلى اجتهاده أو فتواه؛ والثانية، أن العمل بالقيم القانونية يوجب أن يُحصّل طالِبها الاستعدادات الأخلاقية للأخذ بها كـ«صدق الطلب» و«حسن الظن» و«اجتناب التحيل»، فلا يطبّقها في غير موضعها، ولا بغير وجهها.

حاصل الكلام في هذا الفصل أن الأسماء الحسنى لا نهاية لعددها، ولا لوحدتها، ولا لكمالاتها، وأنها خزائن القيم المثلى التي لا تنفد، هذه القيم التي تـَحملها أحكام شريعة الإسلام، والتي يَحصُل بها تخلُّق الإنسان وترقيته في مدارج الكمال، على أساس أن الإسلام عبارة عن «إسلام الوجه لله»، ومعناه التحقق بـ«الائتمان» و«الإحسان»، أي

وصلُ التشريع بالتخليق؛ من هنا، وجب تكميل الفقه الائتماري الذي ينظر في الأوامر الإلهية، تاركا للمكلَّف أمر العمل بها، بفقه ائتماني ينظر في القيم الأخلاقية التي في ضِمن هذه الأوامر، جالبا المكلَّف إلى التخلق بها تحت توجيهه، بِحُكْم أن المكلَّف لا يُخلِّق نفسه بنفسه.

الفصل الثالث

جلال الآمِرية وجمال الشاهدية

لقد تبيَّن أن العلم الذي اختص باسم «الفقه» ـ أو، باصطلاحنا، «الفقه الائتماري» ـ بُنِي، في الأصل، على تقديم صفة مخصوصة من الصفات الإلهية التي لا نهاية لها ولو أن العادّين من رواتنا وعلمائنا لم يعدُّوها في الأسماء الحسنى؛ وهذه الصفة، كما سبق، هي ما اتخذنا له اسم المصدر الصناعي التالي: «الآمِرية»؛ فالفقه هو، أساسا، هو «معرفة الآمِرية الإلهية».

1. من التصور الجلالي إلى التصور الجمالي للآمِرية الإلهية

معلوم أن القول لا يكون **أمرا حقيقيا لا مجاز معه** حتى يَصدُر من صاحبه على سبيل **الاستعلاء**؛ وهنا عنصران أساسيان هما: «القول» و«الاستعلاء»؛ ومقتضى **القول** أنه خطاب تتلقفه حاسة **السمع**، سواء أكان القائل على مرأى من المخاطب أم لم يكن؛ إذ يكفي في وجود القول وجودُ سماعه، حتى ولو غاب قائله؛ ومقتضى **الاستعلاء** أن الآمِر لا يعلو على المأمور رتبة فحسب، بل أيضا إن علوَّه يظل ملازما له لزوما **يوجب** على المأمور الإتيان بالفعل المطلوب على جهة الفور؛ والفورية هنا تعني **الاستعجال** بإنجاز الفعل المأمور به بمجرد توفُّر الشروط ومواتاة الظروف، حتى ولو بدا أن، في هذا الإنجاز، فسحة ما، لأن الذمة تظل مشغولة ويجب إفراغها، وفراغُها أصل.

1.1. التصور الجلالي للآمِرية الإلهية

ينتج من هذا أن الفقه الائتماري، في قيامه على الآمِرية أصلا، **اعتمد**، بالأساس، على **السمع من مدارك الإنسان**، حتى كانت الرواية تغني عن الدراية، وكان الحفظ يغني عن

الرؤية؛ وحينئذ، لا غرو أن يُطلق الفقهاء ــ والمتكلمون في أثرهم ــ على الشرع اسم «**السمع**» وعلى العقل اسم «**النظر**»، ويقابلون بين «الشرع» و«العقل» كما يقابلون بين «السمع» و«النظر» كما في عبارتهم المتكررة: «يجوز شرعا وعقلا»؛ وينتج أيضا أن علم الفقه **اعتمد**، بالأساس، **على جهة الإيجاب من جهات الحكم**؛ ذلك أن الاستعلاء الذي هو في ضمن الأمر يستتبع أصلا «الإيجاب»، حتى ولو كان الفعل المطلوب إيجاده يندرج في المباح كما لو أن الآمِر قال: «إني أُوجب إباحة هذا الفعل»؛ وحتى إذا فرضنا أن الآمِر سكت عنه، أي لم يأمر به ولم ينهَ عنه، فما دمنا نتمسك بآمِريته لا نتزحزح عنها إلى صفة أخرى، حتى باتت تحدد عندنا ماهيته، فإننا نكون قد أخرجنا هذا السكوت من دائرة الإباحة إلى دائرة الوجوب كما لو أن الآمر قال: «إني أوجب هذا السكوت».

وإذا تقرر أن الفقه الائتماري ظل يصطبغ بصبغتين أساسيتين هما: «**الصبغة السمعية**» التي حدَّدت مسار إنتاجيته، و«**الصبغة الإيجابية**» التي حدَّدت مصير إقناعيته، ظهر أن الصبغة الأولى كالصبغة الثانية تُشعِر بأن «**البُعد**» هو الصفة المميزة للعلاقة التي تقوم بين طرَفي الأمر الفقهي، إذ الآمِر يستغني بقوله عن مثوله، ولا قُرب مع تعذُّر المثول؛ والمأمور يستغني بسمعه عن إبصاره، ولا قُرب مع تعذر الإبصار؛ وهكذا، تكون **العلاقة الفقهية ذات الطابع الائتماري علاقة بين بَعِيدين**.

ولا يقال: «إن الفقه ينظر في الشرع الإلهي، وإنه لا مناسبة مطلقا بين الآمِر الألهي والمأمور الإنساني»، لأنا نقول: إن الآمِر الإلهي أخبرنا بقُربه إخبارَه لنا ببعده؛ وبَيِّن أن القرب والبعد المقصودين لا صلة لهما بالقرب والبعد في عالم المُلك، بل صلتهما بالقرب والبعد الملكوتيين؛ بينما الفقه تدخُل عليه شبهة التعلّق بالقرب والبعد المُلكيين، بموجب دوام انحصاره في نطاق التشريع لمجال «الحيازة» ــ أو «الاحتياز» ــ والاحتياز خاصية أساسية من خصائص عالم المُلك؛ لذلك، يجوز أن يكون البعيدان مُلكيّا شأن الشارع الإلهي والواحد من خَلْقه قريبين ملكوتيا، كما يجوز، على العكس من ذلك، أن يكون القريبان مُلكيا شأن الشارع النبوي والواحد من قومه بعيدين ملكوتيا[1].

(1) يقول الغزالي: «يستحيل أن يعرف النبي إلا النبي وأما من لا نبوة له، فلا يعرف من النبوة إلا

ومن هنا، فإن الفقه الائتماري الذي اختصر «الإسلام» في الآمِرية الإلهية لا بد أن يورّث للمسلم تصوُّرا «**جلاليا**» للألوهية؛ إذ باتت أخصُّ صفاتها هي **الإلقاء من بَعيد الذي لا يحتاج إلا إلى السمع، والإيجاب من بعيد الذي لا يحتاج إلا للامتثال**؛ وهكذا، فإن المسلم الذي أُشرب عقله أو قلبه فقها ائتماريا لا يمكن أن يتصور الألوهية إلا محتجبة عنه احتجابا مطلقا، وقاهرة لإرادته قهرا كليا؛ ولا جَرم أن مِثل هذا التصور لن يبقى أمرا يتردد في ذهنه أو يتلجلج في صدره، بل سوف ينزل إلى واقع سلوكه كأقوى ما يكون النزول، مُشكِّلا منظورا راسخا يرى به الأشياء والأحياء، وميزانا ثابتا يزن به الأعمال والمعاملات؛ وعندها، تراه لا يباشر علاقاته بالآخرين إلا على جهة **الإلقاء إليهم**، مكتفيا بأسماعهم، لا تَهمّه رؤاهم، وأيضا على جهة **الإيجاب عليهم**، مكتفيا بامتثالهم، لا تهمه آراؤهم كأنه يكلِّمهم ويأمرهم من وراء حجاب؛ وعلى قدر تشبُّعه بهذا الفقه الـمُلكي، قلبا وقالبا، يكون إلقاؤه وإيجابه؛ فإن زاد، زاد، حتى كأن وجود الآخَر لا يتحدد إلا بسمعه وطاعته؛ وإن نقص، نقص، لكن لا ينقُص إلى حد أن يُقِرَّ برؤية الآخر أو برأيه.

2.1. التصور الجمالي للآمِرية الإلهية

لذلك، أصبحنا في ألح الحاجة إلى مراجعة هذا «المنظور الإلقائي» و«الميزان الإيجابي» اللذين صارا يحدِّدان العلاقات بين المسلمين، حتى صار بأسهم بينهم أشد من بأسهم بينهم وبين الآخَرين؛ ولا يتأتي ذلك إلا بإعادة الاعتبار إلى «**البصر**» في الفقه، فلا يبقى الفقه مبنيا على السمع وحده، بل يصير الإبصار ظهيرا له، وكذلك إعادةِ الاعتبار إلى «**الاختيار**» فيه، فلا يبقى الفقه مبنيا على الإيجاب وحده، بل يصير التخيير طريقا إليه؛ وفي ازدواج السمع بالبصر وازدواج الإيجاب بالتخيير **يظفر الفقه بأسباب ملكوتية يتوسل بها في إقامة بنائه المُلكي**؛ فالسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو كيف نجعل للبصر والاختيار مكانا في فِقهٍ بُني، أصلا، على السمع والإيجاب؟ الجواب عن هذا السؤال الأساسي من الوجوه الآتية:

اسمها، إنها خاصية موجودة في الإنسان بها يفارق من ليس بنبي، ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصية إلا النبي خاصة»، **المقصد الأسنى**، ص 33.

أ. لقد ذكرنا أن موضوع الفقه الائتماري هو معرفة صفة بعينها من صفات الله عز وجل، وهذه الصفة هي «**الآمِرية**»، وقد جمعت بين «الإلقاء» و«الإيجاب»؛ بيد أن هذا الفقه وقع في آفة الاستقلال بهذه الصفة، فاصلا لها عن باقي الصفات الإلهية؛ فصار إلى بناء أحكامه على التسليم بأن الإلقاء والإيجاب الإلهيين يوجبان أن يكون الآمِـر والمأمور بعيدين بعدا مطلقا، لاستحالة المناسبة بينهما؛ فيتعين علينا إذن ترك هذه المسلمة المضمرة والبناء على ضدها، وصيغتها هي:

- «**إن الإلقاء الإلهي يقع عن قرب، وإن الإيجاب الإلهي، هو الآخر، يقع عن قرب**».

لولا وجود هذا القرب الإلهي، ما جاء بأوامره بشر مثلنا، ولا، بالحري، واحد من قومنا؛ فالرسول، عليه الصلاة والسلام، إنما هو آية مثلى من آيات قُرب الآمِر الأعلى مِـمن بلَّغهم أوامره.

ب. واضح أن القرب الإلهي المقصود هو **القرب الملكوتي**؛ تقدَّس الحق سبحانه وتنزَّه عن القرب المُلكي تنزّها مطلقا، فلا هو بجسم يَحُلّ في حيِّز، ولا الحيز بروح يَحلّ فيه؛ أما ما ورد من آيات وأحاديث يُشعر بها يشبه التحييز، فإنما هو أثر من آثار التشبيه الاضطراري الذي لا ينفك عنه الإنسان، لغة وعقلا، لثبوت مُلكِيته؛ ولما كان القرب الإلهي قربا ملكوتيا خالصا، فليس من طريق لتبيُّن طبيعته الملكوتية إلا بالرجوع إلى أسمائه الحسنى؛ وأيُّ الأسماء أدل على هذا القرب من تلك التي جعلها الحق سبحانه فاتحة كل شيء، حتى إن الشيء إذا خلا منها، اجتُث من أصله، فلا هو تزكّى ولا هو استوى، ألا وهما الاسمان المتلازمان: «**الرحيم**» و«**الرحمان**»! وعليه، فإن القرب الإلهي هو، أصلا، «**قرب رحمة**»، فلا شيء أقرب إلى المخلوقات قاطبة من رحمته؛ فحيثما وُجد القرب، فثمة رحمته، حتى عند إسلام الروح لبارئها؛ وقد دلنا الحق سبحانه وتعالى على أن الرسول، عليه الصلاة والسلام، علامة قربه من عباده، وذلك بأن وصف رسالته بكونها رسالة رحمة، لا لأمته فحسب، ولا للبشرية فحسب، بل لمجموع الخليقة؛ فيتبيّـن أن «**الراحمية**» هي الصفة الملكوتية التي يتحدد بها القرب الإلهي، أو قل إن القرب الإلهي يتجلى أول ما يتجلي **بالراحمية**.

ج. إذا تقرَّر أن القرب الإلهي قرب ملكوتي، وأنه عبارة عن تجلّي الراحمية الإلهية، لزم أن **يكون الإلقاء الإلهي إلقاء ذا رحمةٍ**؛ تترتب على هذا نتيجتان اثنتان:

إحداهما، أن الإيجاب المقارن للإلقاء الإلهي ليس إيجابا خالصا أو مجرَّدا، بل هو **إيجابُ رحمةٍ كلُّه**، وإلا فإن الرحمة تظل تُـمازجه بلا انفكاك؛ وعلامة هذه الرحمة أن المتلقي لم يُسخَّر للأمر الملقى به إليه تسخيرا، ولا حُمِل على طاعته حملا، بل تجلى له في صورة **الأمانة** التي لا إلزام معها، إذ اختار، بمحض إرادته، تَـحمُّلها؛ وعليه، فإن الإيجاب الإلهي يفيد التخيير بقدر ما يفيد الإلزام، بحيث يصح أن نقول إنه «**إيجاب مختار**».

والثانية، أن سمْع الإنسان ليس سمعا مستقلا أو قائما بنفسه، بل هو سمْع تَبَعٌ للرحمة الإلهية؛ فلولا هذه الرحمة، ما استعد الإنسان للسمع بجارحته، ولا تقبَّل المسموع بقلبه، فضلا عن طاعته؛ وهذا يعني أن الأصل في أن الإنسان سمع ما سمع هو أن الحق «**أسمعه**» ما سمع؛ **فلا سمع للإنسان بغير إسماع الله له ولو شاء لجعل في أذنه وقرا**[2]؛ وواضح أن الإسماع الإلهي أثر من آثار تجلي الحق سبحانه باسمه «**السميع**»، فيتضح إذن أن «**السامعية**» صفة ملكوتية يتجلي بها الإلقاء الإلهي في رحمته، أي أنه صفة «**رحموتية**»، **فالإلقاء الإلهي إسماع أصلا**.

د. أن ما ألقَى به الحق سبحانه من أوامر إلى عباده لم يُسمعهم إياها فقط، بل **أراهم إياها بأن أشهدهم عليها**، متجليا عليهم باسمه «**البصير**» تجليه باسمه «السميع» حين أسمعهم أوامره؛ فكما أسمعهم، فقد أشهدهم؛ ولا إشهاد بغير شهادة على الشيء، ولا شهادة على الشيء بغير مشاهدته؛ إذ الشاهد لا يشهد إلا بـما شهد أو، إن شئتَ قلتَ، الشاهد لا يخبر إلا بـما أبصر؛ وتعالى الله عن ظلم العباد، فمحال أن يُشهدهم على ما لا يُبصرون، لأن **إبصارهم من إبصاره لهم ولو شاء لجعل على أبصارهم غشاوة أو على قلوبهم أكنة**؛ ولـمّا كان «الإبصار» أثرا من آثار تجلي الحق سبحانه باسمه «البصير»، مَثَله في ذلك مَثَل «**الإسماع**»، فقد وجب أن تكون «**الباصرية**» صفة ملكوتية رحموتية يتجلي

---

(2) تدبر الآية الكريمة: «وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا»، **الإسراء**، 46.

بها الإلقاء الإلهي، مَثلُها في ذلك مَثَل «**السامعية**»؛ وهكذا، فإن **الإلقاء الإلهي هو**، في الآن نفسه، **إسماع وإبصار، فيكون الأمر الإلهي عبارة عن أمر مسموع ومُبصر**[3].

ولا ينفع أن يقال: إن السمع، على خلاف البصر، يُدرِك الأمر الملقى به إدراكا حسيا، لأنا نقول: إن السمع ليس كلُّه مردودا إلى الحس، لأنه عبارة عن أثر الإسماع الإلهي الذي هو، كما مضى، أمر ملكوتي رحموتي شأنه شأن الإبصار الذي يقارنه عند التلقي، لأن الحق سبحانه لا يُحضر ما ألقى به إلى الأَبصار، وإنما إلى **البصائر**، بل لا يلقيه على الآذان، وإنما يلقيه على الألباب، مصداقا للآية الكريمة:

- «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ»[4].

هـ. إذا تقرر أن الإلقاء الإلهي، بموجب الراحمية الإلهية، ليس إسماعا إلهيا فقط، بل هو، أيضا، إبصار إلهي، فقد ظهر أن الحق سبحانه يتجلى على من يُسمِعهم ويُبصِّرهم، وهو يلقي بأوامره إليهم، باسم عظيم من أسمائه الحسنى، وهو «**الشهيد**»، إذ يُحضر سبحانه لقلوبهم ما يُلقي به إليهم؛ وقد سبق أن قلنا إن القلب عبارة عن الروح في ازدواجها بالبدن، بحيث يكون مصدرَ كل الإدراكات، بدءا بالعقل وانتهاء بالذوق، مرورا بالسمع والبصر؛ وعندئذ، يلزم أن يتضمن اسم «الشهيد» اسم «السميع» واسم «البصير»، بحيث تكون «**الشاهدية**» صفة ملكوتية رحموتية جامعة لـ«السامعية» و«الباصرية» كما تنص على ذلك نصا صريحا الآية الكريمة:

- «قَالَ لا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى»[5].

بل، أكثر من هذا، يلزم أن يدل اسم «الشهيد»، إما بطريق التضمن أو بطريق الالتزام[6]، على أسماء حسنى أخرى لها صلة بالإشهاد، منها «الرقيب» و«العليم»

---

(3) تدبر الآية الكريمة: «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا»، **الإسراء**، 78.

(4) **ق**، 37.

(5) **طه**، 46.

(6) «التضمن» علاقة دلالية بين مفهومين تتحدد بدخول أحدهما في الآخر كدخول مفهوم «الإنسان»

و«المحيط» و«المهيمن» و«الخبير» و«اللطيف» و«الحسيب»؛ فيتبيّـن أن «الشاهدية» جامعة لصفات إلهية كثيرة، كاشفةً، بهذا الجمع، عن تعلُّق الأسماء الحسنى بعضها ببعض تعلُّق الكمالات الإلهية بعضها بعض.

و. إذا كانت «الشاهدية» خاصية يتجلى فيها القرب الإلهي، فليس هذا القرب عبارة عن «**قرب الرحمة**» كما هو الشأن بالنسبة إلى «الآمرية» فحسب، بل، هو نفسه، رحمة من نوع خاص، إذ هو عبارة عن «**رحمة القرب**»؛ فالشاهدية تدل على أن الشاهد الأعلى قريب، والقرب أصله رحمة، والبعد أصله لعنة؛ ويتخذ هذا القرب شكل «**حضور ملكوتي**»، إذ أن أحدَ معاني الفعل: «شهِد» هو «حضَر»؛ و«الحضور» غير «التجلي»؛ فالتجلي يكون بالفعل أو الصفة، بينما الحضور لا يكون إلا بالوجه أو الذات[7]، لأن القرب يقتضي «**المواجهة**»، ولا مواجهة إلا بين وجهين، وإلا فلا أقل من أنه يقتضي «**الـمَعِيَّة**»، ولا مَعية إلا بين ذاتين؛ وليس هذا فقط، بل إن الشاهد الإلهي، بحضوره، لا يكون قريبا قرب الصاحب لصاحبه أو قرب الخليل لخليله أو قرب الحبيب لحبيبه فحسب، بل يقرّب إليه مشهوده، وقد يخصُّه بأن يُدنيه، حتى يكون قاب قوسين أو أدنى، فيشعر المشهود بالقرب من حضرته على قدر تقريبه؛ فقُرب المشهود الإنساني إنما هو من قرب الشاهد الإلهي كما أن سمعه من إسماعه وبصره من إبصاره؛ وبهذا، يتبيّـن أن«**قرب الرحمة» يزدوج بـ«رحمة القرب» في الشاهدية الإلهية، حتى إن أحدهما لا يُعرف إلا بالآخر**؛ فلا تتعرف الرحمة إلى حقيقتها في شيء تعرُّفها إليها في القرب، **فماهية الرحمة هي القرب**، كما أن القرب لا يتعرف إلى حقيقته في شيء تعرُّفه إليها في الرحمة، **فماهية القرب هي الرحمة**.

وبناء على ما مضى، يتبين أن **الفقه الائتماني**، وإن اشترك مع الفقه الائتماري في طلب معرفة الآمِرية الإلهية، فلا يقع في الآفتين اللتين وقع فيهما هذا الأخير، واللتين ورّثتا المسلم تصوُّرا **جلاليا** للألوهية انعكس على عقله بالضيق وعلى سلوكه بالتشدد؛

في مفهوم «الحيوان»؛ والالتزام علاقة دلالية تتحدد باقتران أحدهما بالآخر، كاقتران مفهوم «الكتابة» بمفهوم «الإنسان».

(7) تدبر الآية الكريمة: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»، **البقرة**، 115.

أولاهما، **آفة الإلقاء البعيد**؛ فاستبدل به **الإلقاء القريب** الذى يجمع بين السمع والبصر، على أساس أن السمع لا يكون إلا من إسماع إلهي، وأن البصر لا يكون إلا من إبصار إلهي؛ والثانية، **آفة الإيجاب البعيد**؛ فاستبدل به **الإيجاب القريب** الذي يعيد الاعتبار لمبدإ الاختيار الذي يقوم عليه تحمُّل الأمانة؛ وقد جعل الأصلَ في هذا القرب المزدوج هو الرحمة الإلهية التي تتجلى في كون الحق سبحانه **سميعا بصيرا**، وجعل الأصل في الرحمة هو القرب الإلهي الذي يتجلى في كون الحق **شهيدا**، مبيّنا كيف أنه لا قرب بغير رحمة ولا رحمة بغير قرب؛ كما اعتبر النظرُ الائتماني أن «**الشاهدية**» هي الصفة الإلهية التي تجمع بين «الآمرية» و«الراحمية» وتَسْتبدل بالآمِرية البعيدة **آمِرية قريبة**، واتخذ من معرفة هذه الشاهدية موضوعا له، ساعيا إلى تكوين تصور **جمالي** للألوهية ينعكس على العقل **بالسعة** وعلى السلوك **باللين**.

2. التحليل الائتماني للآمِرية الإلهية

بعد أن وضحنا، على وجه الإجمال، كيف أن الفقه الائتماني يتصوَّر «الآمِرية الإلهية» بغير ما يتصوَّرُها الفقه الائتماري؛ فلنبسط الآن بمزيد التفصيل كيف أن تناول الفقه الائتماني لـ«الآمِرية الإلهية» يختلف عن تناول الفقه الائتماري لها.

1.2. آلية ترحيم الأحكام

لقد بيَّنا كيف أن الفقه الائتماري يعالج «الآمِرية» بتجريدها، بينما الفقه الائتماني يؤسِّسُها على «**الراحمية**»؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن نطلب في كل حكمٍ منصوص الأساسَ الرحموتي الصريح الذي بُنِي عليه، حتى نأخذ به في القياس على هذا الحكم وتفريع أحكام أخرى عليه؛ ومتى كان هذا الأساس الرحموتي غير منصوص عليه، تعيّن أن نطلب وجه الرحمة في هذا الحكم، حتى نقف عليه، لأنه، بالضرورة، موجود بالضِّمن فيه؛ أما الحكم الذي نستنبطه باجتهادنا من النص، فلا يكفي أن نبنيه على الأساس الرحموتي الذي نُقدِّر أن النص يتضمنه، بل يتعين أن نتحرى قصارى جهدنا تحقيق الرحمة به في مجتمعاتنا، بل توسيع نطاقها وتقوية التراحم بين أفرادها، آخذين بعين الاعتبار

حقيقة دينية أساسية، وهي أن الإنسان مهما ظهر بالرحمة والرأفة، **فإن حكمه لن يكون أرحم بالمأمور من حكم الآمر الإلهي**، جل وعلا؛ فقد يُجري الرحمة حيث لا ينبغي أو لا يجريها حيث ينبغي، وقد لا يُدرك كيف يجريها حيث ينبغي؛ وحتى إذا أدرك كيف يجريها، فقد لا يطيق أن يجريها، وقد لا يوسِّعها بالقدر الذي ينبغي، لأن الأصل فيها «السعة».

كل ذلك، وإن تحرَّى وأفاد، فإنه لا يكفي، لأن هذه الأوامر والأحكام الإلهية، منصوصا عليها كانت أو مستنبطة، قد يقيمها ــ أو قل يُطبِّقها ــ المأمور الإنساني كما يقيم ــ أو يطبّق ــ الأوامر والأحكام البشرية؛ إذ خاصية هذه الأخيرة أنها، بقدر ما تكون مجرَّدة عن واضعيها، تُعتبر أبلغَ في الوفاء بمقتضيات الحق والعدل؛ وهذا لا يصح مطلقا في الأوامر والأحكام الإلهية، وذلك من وجوه أساسية:

1.1.2. القيم لا تنفك عن منشئها؛ لقد حددنا الفقه بكونه معرفة الآمِرية الإلهية التي تتجلى أصلا بالرحمة في إلقائها وإيجابها؛ كما وضحنا بأن هذه الآمِرية هي منشأ القيم التي تجد، في الأسماء الحسنى، أكمل تجلياتها، فتكون القيم عبارة عن **معان رحموتية صريحة**؛ والحال أن «القيمة» من حيث هي كذلك، على الضد من «الواقعة»، لا تستقل بنفسها، بل تظل تحيل على واضعها، فما الظن بالقيم الرحموتية التي هي أفضال إلهية لازمة للإنسان، وجودا وسلوكا! فلا بد أن تلزم الآمِر الأعلى الذي أنشأها لزوم أسمائه الحسنى لذاته؛ وإيضاح ذلك أن التحقق بالقيم الرحموتية يوجب معرفة راحمِيةِ منشئها، بحيث نستدل برحمته على وجودها؛ وليس هذا فقط، بل كلما زادت معرفتنا بهذه «الراحمية»، زاد تبيُّننا لحقيقة القيم التى أنشأتها، نظرا لأن القيم، على خلاف الوقائع، مُثُل ملكوتية ليس لها، عند التحقيق، وجه واحد، بل أوجه كثيرة، ولا لها، عند التقدير، رتبة واحدة، بل رتب عديدة؛ ولا يمكن الوقوف على هذه الأوجه والرتب الملكوتية المختلفة إلا بدوام الرجوع فيها إلى منشئها، لأن ثراءها المعنوي من كمال رحمته؛ وهكذا، فالأصل في القيم الرحموتية أن يتوقف إدراكها، فضلا عن العمل بها، على إدراك راحمية الآمِر الأعلى؛ فيتعيّن أن يُقدَّم طلب معرفته على طلب معرفتها.

ويبدو أن التعريف التقليدي للفقه الائتماري بأنه العلم بكيفية استنباط الأحكام من

أدلتها التفصيلية ساهم في نقل هذه الصلة الإدراكية والعملية بالآمِر إلى الصلة بالفقيه؛ فقد أضحى المأمورون يعتقدون أنه لولا الفقيه الائتماري، لـمَا كان هناك طريق إلى معرفة القيم التي تنطوي عليها هذه الأحكام، ولا، بالأولى، العمل على مقتضاها؛ لا شك أن هذا الاعتقاد يصح من حيث التوصل إلى معرفة القيم باعتبار ادعاء الفقيه الائتماري حيازتها، متصرفا بها كيف يشاء في استنباطاته وفتاويه، لكن لا يصح باعتبار أنه مؤتمن عليها، لأن هذا الائتمان يوجب عليه أن يرتقي بالمأمورين من التعلق بإلزامية الفتاوى إلى التعلق بشاهدية الآمِر؛ فعندما تُشرَب قلوبهم بمعاني «السميع» و«البصير» من أسمائه، فإنهم يأخذون في استفتاء قلوبهم، حتى ولو أفتاهم الفقيه؛ ألا وإن إقبال الإنسان بجمعية همته على شاهدية ربه، لَيجعل منه فقيه نفسه!.

2.1.2. القيم لا تنفك عن مثالها؛ إن أوامر الإله وأحكامه تحمل قيما رحموتية مخصوصة لهداية الإنسان، بل إنها تنشئ قيما رحموتية جديدة لم يَسبق للإنسان أن علِم بها، إذ تُعلِّمه بقدر ما تُزكِّيه؛ والأصل في القيمة الرحموتية أنها لا تُدرَك بغير مثال يُحقّقها؛ وبقدر ما تتجلي في هذا المثال، يقوى هذا الإدراك، بل تقوى أسباب المضي بها إلى مجال التطبيق، حتى إذا بلغ هذا التجلي كماله المطلق، صارت القيمة دالة على المثال دلالة المطابقة؛ وعلى العكس من ذلك، فبقدر ما تتجرد القيمة من المثال الذي يحققها، تأخذ في فقد صبغتها التقويمية بـما يجعلها تُشبِه الغرض الطبيعي، كما يأخذ الحكم الذي يحملها في الانتقال عن صورته الوجوبية إلى صورة وجودية بـما يجعله يُشبه الحكم الطبيعي؛ وعلى هذا، فلا ينتفع المأمور بالأوامر والأحكام الإلهية إلا بالقدر الذي يبقي على وصلها بالآمِر الإلهي، **لا وصلا إخباريا** كما يستخبر عنها من خلال النصوص، بل **وصلا إشهاديا** كما لو كان يتلقاها منه بفضل إلقائه، ويسمعها منه بفضل إسماعه؛ وعلامة هذا الوصل الإشهادي أن تسبق إلى قلبه، في هذه الأوامر، راحمية الآمِر الواسعة، لأنها دالة على القرب من المأمور، والوصلُ الإشهادي إنما هو هذا القرب نفسه.

ويبدو أن الفقه الائتماري غفل عن هذه الصلة الإشهادية وإن كان يدعي عكس ذلك؛ فقد بدا بالغُ تركيزه على الأوامر والأحكام الإلهية وظاهر استقلاله بها، وكأن الشارع غاب عنها وغاب عنا، فلم نعد نراه ولا يرانا؛ فلو كان الشارع هو الرسول صلى الله عليه

وسلم، فالأمر كذلك بوجه من الوجوه؛ وجاز لمن يرى، في وراثة الرسول، وراثة علمية أساسُها الرواية السمعية، لا وراثة عملية أساسها الاقتداء الحي، جاز له أن يستأثر بهذه الأوامر والأحكام بعد أن غاب عنا؛ أما وأن الشارع هو الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، فإنه لا يغيب عنها ولا يغيب عنا، بل لا يزال، كما كان، يشهدنا ويشهد ماذا نحن فاعلون بها، حتى يشهد علينا يوم الفصل بيننا؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن **نقدِّم اعتبار الشاهد الأعلى على اعتبار أوامره**، حتى إذا تحققنا بهذا الاعتبار الأعلى على شرطه، تحركت جوارحنا إلى العمل بهذه الأوامر، بل بحسب تحققنا بمشاهدته لنا وشهادته علينا، يكون هذا التحرك إلى العمل، فإن قوي زاد، وإن ضعف نقص.

3.1.2. القيم لا تنفك عن العروج؛ سبق أن القيم الرحموتية معان ملكوتية، و«المعنى الملكوتي» غير «المُعطَى المُلكي»؛ كما سبق أن علاقة الإنسان بالعالم **هي علاقة سير، لا** علاقة إقامة كما غلب على الظنون، وأن السير إلى المُعطى المُلكي هو إسراء، بينما السير إلى المعنى هو عروج؛ ومقتضى العروج هو أن **ترقى روح الإنسان في مراتب معنوية، حتى** كأنه يصعد إلى حيث تقيم هذه المعاني الملكوتية، غير أن صعود الإنسان لا يكون بنفسه، وإلا اضطر إلى الهبوط، وارتد إلى الإسراء الذي يحبسه في عالم الـمُلك، بل يكون هذا الصعود بربه، أي أنه **لا صعود إنساني بغير إصعاد إلهي**[8]؛ وهذا يعني أن وسيلة الترقي التي هي القيم توجب من ذاتها الاستعانة، في حصول هذا الترقي، **بالآمِر الإلهي الذي** هو مُنشئها؛ فلا يمكن أن يرتقي المأمور بالقيم إلى عالم الملكوت بغير ترقية **الآمِر** له، تقريبا له أو تنزُّلا إليه؛ فيتبين إذن أنه لا عروج بغير القيم، **وأن العروج بواسطة القيم** إنما هو عروج بواسطة الآمِر؛ وإذا ثبت أن **القيم لا تعرُج بالمأمور إلا بعروج الآمِر به،** فقد لزم **تقديم الاشتغال بالآمِر على الاشتغال بالقيم**، لأن عروجها من عروجه بالمأمور .

والظاهر أن الفقيه الائتماري لا يُثبت من «العروج» إلا ما ثبت من معراج الرسول صلى الله عليه وسلم، ولو أنه يسلِّم بفضل الروح على البدن، خَلْقا وسيرة ومآلا؛ وذلك

(8) تدبر الآية الكريمة: «مَن كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُوْلَئِكَ هُوَ يَبُورُ»، فاطر، 10.

لأنه لا يتصور عروج الروح إلا عند خروجها من البدن مُكرَهةً، كما أنه لا يتصور إمكان وجود عالم آخر يمكن أن تعرج إليه إلا «الآخِرة» حيث تلقى حسابها، فإما سعيدة، فتساق إلى الجنة وإما شقية، فتساق إلى النار؛ وما ذاك إلا لأن الحيازة بلغت، في نفس هذا الفقيه، من القوة، بحيث لا يرى الآيات إلا بعين الظواهر، ولا الملكوت إلا بعين المُلك، متناسيا أن الظواهر أو عالم الملك قد يراه الرائي برحمة عامة، ولكن الآيات أو عالم الملكوت يُرى له برحمة خاصة، ولا إراءة أو إبصار بغير عروج، لأن الآمِر يتجلى على المأمور باسمه «البصير»؛ وما كان خليل الله إبراهيم عليه السلام إلا واحدا من قومه يرى النجوم والقمر والشمس كما يرونها، لكن يوم أن «أُرِيَها» غدت آيات تشهد بوجود ربه، فتركها ذاهبا إليه يهديه[9]؛ ثم من ذا الذي ينكر أننا مُنِحنا في كل يوم أوقاتا ملكوتية معلومة تعرج فيها الروح إلى الآمِر سبحانه؛ وما هذه الأوقات الملكوتية إلا أوقات الصلوات الخمس؛ ولولا أنها نقلة إلى عالم الملكوت، ما كان المأمور ليحظى بمناجاة الآمر سبحانه، على علوّه الذى لا منتهى له، فما الظن بـمن لا يكاد يخرج من صلاته، حتى يتشوف إلى التي تليها، حتى كأنه في صلاة دائمة! وكيف لا تكون الصلاة عروجا إلى عالم الملكوت وقد فرضها الآمِر تعالى في معراج الرسول صلى الله عليه وسلم ذاته، تنبيها لنا على أن العروج إليه يكون بها، وجَعلَها في البدء خمسين صلاة، تنبيها لنا على أن نستزيد من طلب العروج إليه، حتى ولو كنا في غير الصلوات المفروضة!

2.2. آلية تذييل الأحكام

لقد اتَّضَح أن الأوامر الإلهية قيم تتأسس، أصلا، على الرحمة، وأن الأسماء الحسنى مجلى هذه القيم؛ كما اتضح أن الأسماء الحسنى لا تنحصر في عدد مخصوص، بل هي مطلقة لا نهاية لها لثبوت أن الكمالات الإلهية غير متناهية؛ واستنادا إلى هذه الكمالات، يمكن أن نشتق من هذه الأسماء ما نشاء، سواء باشتقاقها من أفعاله سبحانه وتعالى أو بتركيب بعضها مع بعض أو بإضافتها إلى غيرها أو بنفي الأضداد عنها؛ من هنا، يلزم أن القيم الرحموتية، هي كذلك، ليس لها حد تقف عنده، مادامت هذه الأسماء الإلهية عناوين

(9) تدبر الآية الكريمة: «وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ»، **الصافات**، 99.

عليها؛ وإذا تقرَّر هذا، فاعلمْ أن التوسع في هذه الأسماء يستجيب لخاصية بيانية يـمتاز به النص القرآني، وهذه الخاصية هي ما يُسميه أهل البلاغة بـ«**التذييل**»، إلا أننا نفرِّق فيه بين نوعين من «التذييل»، نسمي أحدهما بـ«**التذييل الوصلي**»، والثاني بـ«**التذليل الختمي**».

1.2.2. «**التذليل الوصْلي**»؛ اختص هذا النوع الأول من التذييل عند البلاغيين باسم «**التذييل**» من غير نعت؛ وهو عبارة عن **قول يأتي في عقب قول سابق، تأكيدا لمعناه، منطوقا كان أو مفهوما، ونازلا منه منزلة الدليل**(10)؛ ويرى فيه البلاغيون شكلا من أشكال «**الإطناب**»، وهو **إيراد المعنى على وجه المبالغة، بحيث يزيد اللفظ عن المعنى زيادة مفيدة**؛ غير أننا لا نرتضي هذا الوصف البلاغي بصدد خاصية قرآنية نعتبر أن لها **وظيفة تخليقية ضرورية لكمال الإنسان بقدر ما لها وظيفة تبليغية ضرورية لكمال البيان**؛ إذ ينعتها بـ«**الزيادة**» التي تعيد صوغ معنى سابق على وجه جديد؛ ونحن ننزه كلام الله عن أن تكون فيه «أقوال زائدة» في معرض كلامه عن «الأسماء الحسنى»، حتى ولو بغاية تأكيد المعنى السابق.

والملاحظ أن كثيرا من صور «التذييل الوصلي» التي جاءت في القرآن تعلقت بالأسماء الحسنى، سواء تلك التي أحصاها الرواة، وتقرر تداولها أو تلك التي يمكن أن نشتقها من الصفات والأفعال الإلهية التي ورد ذكرها في هذه الصور البلاغية؛ وليس هذا موضع تفصيل الكلام فيها، ولنذكر منها، على سبيل المثال فقط، ما يفيد غرضنا هنا، وهو بيان دورها في إيجاب تقديم التعامل مع الآمِر على التعامل مع الأوامر، وهي كالآتي:

ـ الآيات التي تقرن اسمين متتاليين من أسماء الله التي سردتها الروايات مثل قوله تعالى:

---

(10) يقول الزركشي في تعريف التذييل: «التذييل مصدر <ذيَّل> للمبالغة، وهي، لغة، جعل الشيء ذيلا للآخر، واصطلاحا، أن يؤتى بعد تمام الكلام بكلام مستقل في معنى الأول، تحقيقا لدلالة المنطوق أو مفهومه، ليكون معه كالدليل ليظهر المعنى عند من لا يفهم ويكمل عند فهمه» **البرهان في علوم القرآن**، ج3، ص 68.

- «ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُواْ اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»[11].

فجزء الآية: «إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» تذييل وصْلي للأمر بالاستغفار.

ـ الآيات التي تورد أسماءَ صفات مروية دخل عليها التخصيص كما في الآية:

- «وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللهَ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُم بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُواْ اللهَ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»[12].

فالقول: «إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» تذييل وصلي للأمر بذكر النعمة والميثاق.

ـ الآيات التي تورد أفعالا اشتُقت منها بعض الأسماء الحسنى المروية مثل:

- «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ» [13].

فقوله: «وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ» تذييل وصْلي للأمر بالقتال المجهول خيره للمأمورين، بعد تذييلين وصْليين بغير الأسماء الحسنى، وهما: «وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ»، «وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ».

ـ الآيات التي تُورد أفعالا يمكن أن نشتق منها أسماء أخرى غير مروية مثل الآيات التي تتحدث عن اختصاص الله بعضَ عباده بحبه نحو:

- «وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُواْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»[14].

فالجزء الأخير من الآية: «إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» تذييل وصْلي للأمر بالإحسان.

ـ الآيات التي جاء التذييل فيها بصيغة التفضيل:

(11) البقرة، 199.

(12) المائدة، 7.

(13) البقرة، 216.

(14) البقرة، 190.

• «إِنَّ اللهَّ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهَّ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللهَّ»[15].

فالجزء من الآية: «وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللهَّ» تذييل وصْلي للأمر بالجهاد.

ـ الآيات التي يتضمن فيها التذييل ظرفا من الظروف مثل:

• «فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللهَّ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَّ مَعَ الْمُتَّقِينَ»[16].

فالقول: «وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَّ مَعَ الْمُتَّقِينَ» تذييل وصْلي للأمر بالتقوى.

2.2.2. «**التذليل الختْمي**»؛ اختص هذا النوع الثاني من التذييل عند البلاغيين باسم «**الفاصلة**»؛ وكما أننا لا نحبذ وصف التذييل الوصلي بالزيادة في باب الأسماء الحسنى، كذلك لا نحبذ وصف التذييل الختمي بالفاصلة في هذا الباب الذي يُلزم من الآداب مع الحق سبحانه ما لا يُلزم مع غيره، لأن هذا الاصطلاح يشعر بأن الفاصلة إضافة نافلة، وإلا فلا أقل من أنها إضافة اعتراضية[17]، وتعالى الله عن أن يكون، في كلامه عن نفسه، ما هو من نفل القول؛ والمراد بـ«الفواصل» عند المتقدمين هو أنها **الكلمات أو الجمل التي تُختتم بها الآيات والتي أنزلها بعضهم منزلة القوافي من الشعر**[18]؛ وكان الأولى أن يقال **إنها تنزل من الآيات منزلة خواتيمها**؛ ولنورد هنا بعض أمثلة التذييل الختمي الخاصة بالأسماء الحسنى، والتي نتوخى منها ما توخيناه من إيرادنا لأمثلة التذييل الوصلي، ألا وهو تقديم الاشتغال بمعرفة الآمِر على الاشتغال بمعرفة الأوامر.

---

(15) **التوبة**، 111.

(16) **البقرة**، 194.

(17) لا نستغرب أن يجعل معروف الرصافي من «الفاصلة» نافلة يقدح من جهتها في القرآن، انظر **كتاب الشخصية المحمدية**، ص 554-570.

(18) يقول السيوطي في تعريف الفاصلة: «الفاصلة كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السجع»، **الإتقان في علوم القرآن**، ج2، ص 96.

ـ الآيات التي تقرن اسمين متواليين من أسماء الله التي أحصتها الروايات كقوله تعالى:

● «وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا»[19].

فالقسم الأخير من هذه الآية: «إِنَّ اللّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا» تذييل ختمي للأمر بالتيمم عند تعذر الوضوء.

ـ الآيات التي تورِد أسماء صفات مروية دخل عليها التخصيص كما في الآية:

● «وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُواْ لأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللّهِ إِنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»[20].

فقوله تعالى: «إِنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» تذييل ختْمي للأمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.

ـ الآيات التي تورد أفعالا يمكن أن نشتق منها أسماء أخرى غير مروية مثل الآية:

● «ادْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»[21].

فجزؤها الأخير: «إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» تذييل ختْمي للأمر بالتضرع في الدعاء.

ـ الآيات التي يتضمن فيها التذييل ظرفا من الظروف مثل قوله:

● «وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»[22].

فجزؤه: «وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» تذييل ختْمي للأمر بقتال عامة المشركين، ردّا

---

(19) **النساء**، 43.

(20) **البقرة**، 110.

(21) **الأعراف**، 55.

(22) **التوبة**، 36.

على قتالهم لعامة المسلمين.

وقد اقتصرنا في أمثلة التذييل المتعلق بالأسماء الحسنى هذه على إيراد بعض النماذج التي تـَم فيها التصريح بصيغة الأمر، أي التي كانت أوامر صريحة، وإلا فكان يتوجب أن نأتي بنماذج من عموم الخطاب الإلهي، لأن الحق سبحانه لا ينفك عن صفة «الآمِرية»، حتى ولو تجلى بغيرها في آيات أخرى، فيكون للتذليل في هذه الآيات غير الأمْرية الأخرى نفس الوظيفة التي له في الآيات الأمْرية؛ وإذا نحن باشرنا إحصاءها، فلا نلبث أن نتبين أن عددها يبلغ الآلاف متى لم نقتصر على الآيات التي تختتم بالأسماء الحسنى **المثبتة في الروايات**، والتي تقارب عُشُر مجموع الآيات التي تضمُّها دفتا المصحف[23]؛ وأضفنا إليها كذلك الآيات التي تنتهي بأفعال وصفات وأسماء وظروف يمكن أن نشتق منها أسماء تدل على الكمالات الإلهية؛ ولما كانت هذه الكمالات، كما مضى ذكره، صفات متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض، فقد اقترنت الأسماء الحسنى في كثير من هذه الآيات المذيَّلة مثنى مثنى بأعداد مختلفة نحو «الرحمن الرحيم» و«الغفور الرحيم» و«الرؤوف الرحيم» و«التواب الرحيم» و«البر الرحيم» و«العزيز الرحيم» و«العزيز الحكيم» و«الحكيم العليم» و«السميع العليم» و«السميع البصير» و«الخبير البصير» و«العلي الكبير» و«الغني الحميد» و«القوي العزيز».

وإذا كان أهل اللغة وأهل البلاغة من المتقدمين، وحتى من المحدثين الذين يشتغلون بالدراسات القرآنية، قد تفطنوا إلى أهمية التذييل في القرآن، وصليا كان أو ختميا، وأحصوا بعض أشكاله التركيبية والتبليغية، واستخرجوا بعض خصائصه البيانية والبديعية، فإن أهل الائتمار من الفقهاء، متقدمين كانوا أو متأخرين، لم يزدهم سبق اللغويين والبلاغيين إلى الاشتغال بهذا المبحث إلا اقتناعا بأنه مجال لا يخصهم؛ ولو أنهم استجابوا إلى ما اشترطوه في الفقيه من سعة العلم بالخطاب الألهي، فضلا عن إحاطته بأسباب الواقع الإنساني، لكان أجدر بهم أن يسابقوهم إلى الوقوف على ما لم يقفوا عليه، وهو **دلالة هذا التذييل القرآني على تبعية المعرفة بالأحكام للمعرفة بالأسماء الحسنى**؛

---

(23) يُقدَّر عددها بما ينوف عن ستمائة آية.

فلنوضح بعض جوانب هذه التبعية التي توجب، لا ردَّ الأحكام إلى مُنزِلها سبحانه ردّ استنباط فحسب، بل، أيضا، «ردَّ استشهاد»؛ والمقصود بـ«**الرد الاستشهادي**» هو أن يدل الفقيه مستفتِيَه على المُنزِل الأعلى بقدر ما يدله على الحكم، كأنما يُشهد هذا المُنزل الإلهي عليه، حتى إذا أيقن المستفتي بوجود هذا الإشهاد، نسب الحكم، لا إلى الفقيه الذي اجتهد فيه، بل إلى مُنزله الأعلى، راجعا إليه وحده فيه عند العمل به، متوصِّلا، بذلك، إلى الإخلاص فيه الذي هو سر قبوله.

3.2.2. أفضلية الآية المذيلة؛ لقد سبق أن فرَّقنا بين الآية من آيات الكون وبين الظاهرة من ظواهره، بناء على أن «الظاهرة الكونية» تنضبط بالعلل والقوانين الطبيعية انضباطا كليا، من غير أن يعني ذلك أن الإنسان سوف يعلم بها جميعا، بينما «الآية الكونية» تتعدى ذلك إلى طلب الأسباب والأسرار الملكوتية التي هي من وراء هذه العلل والقوانين المُلكية؛ فكذلك ينبغي التفريق بين «الآية» من آيات الكتاب المُنزَل وبين «الجملة» من جُمل الكلام غير المُنزل؛ فإذا كانت «الجملة القولية» تنضبط بالعلل والقوانين اللغوية انضباطا كليا، من غير أن يعني ذلك أن الإنسان سوف يعلم بها جميعا، فإن «**الآية القولية**»، كالآية الكونية، **تتعدى ذلك إلى طلب الأسباب والأسرار الملكوتية التي هي من وراء هذه العلل والقوانين اللغوية**؛ غير أن الآية القولية، وإن اشتركت مع الآية الكونية في الدلالة على الحق سبحانه، فإنها تختلف عنها من جانبين اثنين:

أحدهما، أن الآية القولية تدل، أصلا، على «الآمِرية»، في حين أن الآية الكونية تدل، أصلا، على «الخالِقية»؛ و«الآمِرية» مبدأ الوجوب أو مصدر القيم، بينما «الخالِقية» مبدأ الوجود أو مصدر الوقائع؛ وفضلُ الأمر على الخَلْق كفضل القيمة على الواقعة، فالأمر من عالم الملكوت، بينما الخَلْق من عالم الـمُلك؛ والأمر الملكوتي سابق على الخَلْق المُلكي، فلولا الأمر، ما كان خَلْق، لأن أصل الخَلْق هو قول «كن، فيكون»، وهذا القول هو، على التعيين، حقيقة الأمر.

والثاني، أن «الخاصية الآياتية» أظهر في الآية القولية منها في الآية الكونية؛ فإذا كانت الآية القولية تدل على مُنزِلها (بضم الميم) كما تدل الآية الكونية على موجِدها، فإنها تزيد

عليها من كونها تذكُر لنا أسماء مُنزلها الأعلى وتُعلِّمنا كيف ندعوه بها، في حين أن الآية الكونية، وإن تجلت فيها الأسماء الإلهية، فلا توصِّلنا بذاتها إلى العلم بها، إلا أن تتوسط بالآية القولية؛ إذ هي التي تنبهنا على وجود هذا التجلي فيها، منهضة همتنا إلى التعرف إلى المتجلي سبحانه؛ فمثلا، إذا كانت الآية الكونية تدل على مشهد عِزّ بعد ذُلّ، فإن الآية القولية هي التي تنبهنا على أنها تجلي المُعز باسمه عليها، وتستحثنا إليى التقرب إليه، حتى يتقرّب إلينا؛ وهكذا، فإما أن نسلك طريق التوسط بالآية القولية للعلم بالاسم الإلهي، متجليا في الآية الكونية، وإما أن قلب الواحد منا يكون قد أُشبع بالقيم الرحموتية، فعادت مداركه لا تقع على ظاهرة من ظواهر الكون، حتى تكسوها بإحدى هذه القيم على الأقل، فتنبعث فيه داعية التعرف إلى الاسم الإلهي الذي تجلى بها على هذه الظاهرة.

وإذ تقرر أن الآية القولية تفضُل الآية الكونية من جهة أن وجودها أسبق، وأن صفتها الآياتية أعظم، ظهر أن المعاني التي تحملها هذه الآية الملكوتية أدل على الخصائص الثلاث المثبَتة سابقا للقيمة الرحموتية؛ فلا تنفك عن منشئها كما تنفك الجملة عن واضعها، حتى وُجد من يرى في هذا الانفكاك مفتاح النفاذ إلى أغوار الجملة؛ وكذلك لا تنفك عن مثالها كما تنفك الجملة عنه، حتى جُعل لها وضع الصيغة المجردة؛ وأخيرا، لا تنفك عن العروج كما تنفك عنه الجملة، إذ حظ هذه الأخيرة من السير أن تَسري، لا أن تعرج، أي حظها «السريان»، لا «الإسراء».

كما سبق أن الآية المذيَّلة، وصلية كانت أو ختمية، على وجه العموم، تنتهي بذكر اسم واحد أو أكثر من أسماء الله الحسنى، أو ذِكر ما يجوز أن تشتق منه هذه الأسماء؛ وواضح أن الآية التي تنص على الاسم الإلهي تزيد حُسْنًا عن الآية التي لا تنص على هذا الاسم[24]؛ إذ، بالإضافة إلى الأمر أو الخبر الذي تُبَلّغه كما تبلِّغه هذه الآية الأخرى، يجوز التوسل بها في الدعاء؛ وليس هذا فقط، بل إن حُسنَها يأتيها، كذلك، من جهة «الراحمية الإلهية» التي تتأسس عليها كل الأسماء بما فيها تلك التي تدل على «**جلالات**» الحق

(24) تدبر الآية الكريمة: «وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لا تَشْعُرُونَ»، الزمر، 55.

سبحانه كـ«الإذلال» و«الإضرار» و«الانتقام»، حتى ولو لم نُدرِك جهة الرحمة فيها كما لا نُدرِك، لأول وهلة، أن في القصاص حياتَنا، ولا أن في الحرب بقاءَنا؛ ولا أدل على كمال هذه «الراحمية»، بل «**الأرْحمية**»[25]، في هذه الآيات المذيَّلة من أن عدد المرات التي ذُكر فيها اسم «الرحيم» فاق كل ذكرٍ لاسم آخر من الأسماء الحسنى؛ فقد ورد مقترنا بأسماء أخرى نحو «الرحمان» و«الغفور» و«الرؤوف» و«التواب» و«البر»، وبلغت اقتراناته باسم «الغفور» اثنتين وسبعين مرة، تنبيها من الآمِر الأعلى على أن هذا الاقتران لا يخص هذه الأسماء وحدها، بل يعمُّ كل أسمائه، ما نعلمه منها وما لا نعلمه، بحيث يجوز أن نقول، مثلا: «المنتقم الرحيم» أو «ذو الانتقام الرحيم»[26]، ولنا في سوره **الشعراء** أكثر من دليل على أن الرحمة الإلهية قد تجتمع إلى البأس الإلهي من حيث هو بأس، إذ تَكرَّر فيها التذييل: «العزير الرحيم» في سياقات إنزال أشد العقاب بالأقوام الذين كذبوا بما أُنزل إليهم وما انفكوا يؤذون رسلهم[27]؛ وقد وضحنا من قبل كيف أن الراحمية توجب أن «الرحمة» لا تُعرف بذاتها، بل تُعرف بـ«الراحم» كما لا تعرف القيمة إلا بـمنشئها؛ بل، أكثر من هذا، إن «الرحمة» ليست قيمة كسائر القيم، بل تفضلها جميعا، إذ أنها الأصل في وجودها؛ فلولاها، ما كانت هناك قيمة؛ وعليه، فإذا وجب أن تتقدم معرفة الآمِر على معرفة أمره، فإن تقدُّم معرفة الراحم على معرفة رحمته أوجب، بل إن تقدُّم معرفة الراحم على معرفة الآمِر أضحت أوجب الواجبات.

فأين من هذا مسلكُ الفقيه الائتماري! فقد لا يتردد في أن يُقدِّم معرفة الأمر على معرفة الآمِر، ناهيك عن الراحم؛ وقد يستغرق في استنباطاته وفتاويه، جاعلا لها مراتب مختلفة، لا يهمه إلا الظفر، في النصوص التي بين يديه، بالأدلة التي تُرجِّحها إذا تعذَّر

(25) تدبر الآية الكريمة: «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ»، **الأعراف**، 151.

(26) تدبر الآية الكريمة: «غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ»، **غافر**، 3.

(27) تدبر الآية الكريمة: «فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ،وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ»، **الشعراء**، 158-159.

عليه إثباتها؛ وقد لا يقيّد العمل بهذه الاستنباطات والفتاوي بشرط الاجتهاد في التعرّف إلى الراحم؛ فحقُّ الذي استُودع أمانةً أن يغلب شغلُه بالمودِع على شغله بالمودَع؛ فما الظن بالذي خيَّره الراحم في أمانته، رحمةً! أليس حفظها يوجب عليه أن يبدأ بحفظ الراحم في نفسه، موقنا به أكثر من إيقانه بها!

عجبا كيف أن بعض علماء المسلمين ذهبوا إلى إدراج التذييل في باب مجرد التأكيد أو مجرد الاختتام لـما سبق،، هذا إن لم يجرؤوا على أن يصفوه، بموجب تشبُّعهم بخصائص القول الإنساني، بأوصاف لا تليق بمقام القول الإلهي كـ«الإطناب» و«الزيادة» و«الفصل»؛ فمهما أشبه القول القول، ظاهرا، **فلا يشبهه حقيقة** كما لا يشبه القائل القائل؛ فليس كمثل قوله قول كما ليس كمثله شيء؛ والواجب هو أن نبني توصيفاتنا وتحليلاتنا للآيات القرآنية، لا على مسلمة المشابهة بين القولين، وإنما على مسلمة **المباينة** بينهما، بحيث **نأتي بها ونحن نتحرى إبراز الوجوه التي تباين بها الآيةُ الإلهيةُ الجملةَ الإنسانية**، حتى ولو كانت هناك بعض وجوه الشبه بين الطرفين، كما نتحرى تنزيه الذات الإلهية عن مشابهة الذات الإنسانية؛ ولا يقال إن القرآن نزل بلغة الإنسان، فيجرى عليه ما يجري عليها من أحكام، لأنا نقول إن الإله يتصف بصفات جرت العادة بإسنادها إلى الإنسان، لكن لا نقضي في حق صفاته سبحانه بـما نقضي به في حق صفات خَلْقه، وإنِ اتحدت أسماء هذه الصفات وصيغها، بل وإن نُسِبت إلى الإنسان إرادة التشبه بخالقه.

ومتى أخذنا بـ«مبدأ المباينة بين الآية المذيَّلة والجملة»، حتى ولو جاءت على نسقها، اهتدينا إلى خصائص معينة في هذه الآية لا نظفر بها في الجملة، نخص بالذكر منها ما يوجب الاشتغال بالآمِر قبل الاشتغال بالأمر:

أولاها، أن الآية المذيَّلة **حقيقة ملكوتية**، لا بموجب نزولها فحسب، بل أيضا بموجب تضمُّنها لاسم أو أكثر من الأسماء الحسنى، نظرا لأن هذه الأسماء ــ كما اتضح ــ تحتها قيم أو معان رحموتية، متى عَمِل بها الإنسان على شروطها، عرجت بروحه إلى عالم الملكوت؛ وأول هذه الشروط التعرف على تجليات الصفات التي تدل عليها الأسماء، بل التعرف على المتجلي فيها، حتى إذا عاد الإنسان إلى الإسراء، لأنه لا بد أن يعود إليه، لأن الروح

لا تعرج إلا ساعة بعد ساعة، فإنك تراه يتجدَّد سيره وينشط فيه بـما لم يتقدم له؛ فإذا كان يذرع، صار يمشي، وإذا كان يمشي، صار يهرول، نظرا لأنه في عجلة إلى استئناف عروجه بخير ما عرج أول مرة؛ فقد أيقن الآن بما لم يَسبق إليه أن الحق سبحانه يتولاه في هذا العروج[28]، فلولا عروجه به، لـما عرج.

والثانية، أن التذييل، بموجب ملكوتيته المزدوجة، **يـملك قوة انتشار أو امتداد في سياقه ليست لغيره**، متعديا نطاق الآية المذيَّلة إلى الآيات الأخرى، حتى تلك التي لا تذييل فيها كما لو كان هو مُضمَر تذييلها، فضلا عن الآيات التي تستأنف هذا التذييل بصورة أخرى[29]؛ وما هذا الانتشار للأسماء في سياقاتها وتداعي التذييلات فيما بينها إلا دليل على أن الأسماء مرتبط بعضها ببعض ارتباط الكمالات فيما بينها؛ وليس هذا فقط، بل أيضا إن الأسماء الإلهية، بموجب صبغتها الإحاطية، لا يخلو منها شيء، حتى الفراغ بين الأشياء؛ فيلزم أن التذييل إنما هو كشف للاسم أو الأسماء التي تجلت في إنشاء الآية المذيَّلة حرفا حرفا وكلمة كلمة ومعنى معنى، حتى الفسحة بين الكلمة وأختها والمعنى وأخيه[30]؛ وعلى هذا، ينبغي أن ننظر إلى الآيات المذيَّلة على أنها عبارة عن **منظورات ملكوتية** يرى الإنسان من خلالها العالم، فيـمدُّه كل منظور ملكوتي منها بصورة عن العالم غير الصورة التي يـَمده بها منظور آخر، كأن العالم عوالمُ بعدد الأسماء الحسنى التي ذُيِّلت بها هذه الآيات.

والثالثة، أن التذليل تعليم إلهي؛ ليس التذييل **مجرد إخبار الآمِر** سبحانه بأسمائه، لأن الإخبار قد لا يتلوه عمل، بينما التذييل جاء في سياقٍ عملي صريح؛ ولا هو **مجرد تذكير** بهذه الأسماء، لأن التذكير يفترض سابق معرفتها ودخول النسيان عليها، بينما التذييل

(28) تفكر في الحديث الشريف: «يقول الله عز وجل: من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه، ومن تقرب إلي شبراً تقربت منه ذراعاً، ومن تقرب مني ذراعاً تقربت منه باعاً، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة»، رواه البخاري.

(29) تدبرالآيات الكريمة: 221-242 من سورة **البقرة**.

(30) تدبر الآية الكريمة: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا»، **النساء**، 126.

جاء في **صورة تقريرية بالغة** يُشعر بأن المأمور لا يعلم بقَدْر الاسم أو الأسماء المذكورة فيه، **كما لو فاته العلم بقانون مطلق لا استثناء معه**؛ ولا هي، بالأولى، **مجرَّد تنبيه**، لأن التنبيه إرشاد الغافل إلى ما فاته مما يجوز أن ينفعه أو يضره، بينما **التذييل بيان لحقيقة أو حقائق إلهية يؤدي بالضرورة جهل الإنسان بها إلى شقائه ومعرفتُه بها إلى سعادته**؛ فلا يبقى إلا أن التذييل عبارة عن **تعليم الإله أسماءَه للإنسان**، مبيِّنا **خصائصها ومقاصدها ومنافعها** من خلال الأوامر والنواهي التي تتضمنها الآيات المذيَّلة كما علَّم، في عالم الملكوت، آدم عليه السلام الأسماء كلها، وعلَّم، من بعده الرسل والأنبياء، صلوات الله عليهم، وآتاهم الحكمة وأخذ منهم المواثيق الواحد بعد الآخر؛ وما بقي الناس إلا على خطاهم سائرين ولو أنهم في درجاتهم مختلفون؛ ولا عجب في ذلك، فلا شك أن أي إنسان، وهو يتلقى هذا التعليم للأسماء الحسنى، يُواثق، من حيث يعي أو لا يعي، معلِّمه الأعلى سبحانه بأنه سوف ينهض بما توجبه هذه الأسماء القدُسية، مستعينا بـمدده، أداءً للأمانة التي تَـحمَّلها بمحض إرادته.

وواضح أن هذا التعليم الإلهي **خصوصية عملية** ليست لغيره؛ فليس، كما هو مظنون، تعليما يتلوه عمل، حتى قيل بأنه لا عمل بغير علم، بل هو، على العكس من ذلك، **عمل يتلوه علم**؛ إذ أن الآية المذيَّلة تفتتح ببيان العمل، حتى إذا فرغت من هذا البيان العملي، جاءت بالتذييل الذي يكشف العلمَ بالاسم الإلهي الذي يضبط هذا العمل، كأن المأمور لا بد له أن **يتطهر ويتزكى** قبل أن يستحق تلقي هذا العلم، مصرَّحا به؛ والحال أن طريق تزكيته إنما هو هذا العلم عينه ولو لم يتلقَّه بعد، إذ بُني عليه العمل الذي أُمِر به ودخل فيه؛ وبهذا، يكون سابق عمله شاهدا على منفعة هذا العلم الذي تلقاه من بعده، فيستحق أن يُلقى إليه به في كلمة جامعة تستولي بالكلية على قلبه، نازلة منزلة **قانون ملكوتي**.

ولقد لفتت الصيغةُ الجامعة للتذييل انتباهَ البلاغيين، فقرروا أن بعض التذييلات تجري مجرى «الأمثال»؛ قد يصح هذا بصدد بعض التذييلات التي لا تذكُر أسماء إلهية، لكنها لا تصح مطلقا بصدد التذييلات التي تذكُرها، لأن الـمَثَل، وإن كان ثمرةَ الخبرة العملية، فهو صيغة جامدة لا تستفاد منها معرفة زائدة عن المعرفة الأولى التي انبنى عليها أول مرة، بينما التذييل بالاسم الإلهي لا ينفك يـَمد المأمور بعلمه الذي لا ينفد؛

فليس العلم الذي يُحصّله حين العمل به أول مرة أو حتى عند تكرار العمل به إلا بداية مسار علمي بهذا الاسم لا ينفك يزداد فيه معرفة بعد أخرى كلما جمع عليه قلبه، وشغل به فكره، وأسَّس عليه عمله.

ولنضرب لذلك مثلا ــ ولله المثل الأعلى ــ فلا أحبَّ لأحد من اسمه، واسمه إنما هو نفسه؛ ولا أحبَّ إليه من أن تناديه باسمه، فكأنما تناجي نفسه، فيتيسَّر لك أن تعلم منه ما لم تكن تعلم من قبل، فما الظن بالآمِر الأعلى سبحانه! فإن علَّمك أسماءه، فلأنه يحب أن يكون قريبا منك، ويحب أن يُنزِّل رحمته عليك، فإن أنت تعلَّمتَ هذه الأسماء، لا تفتأ تدعوه بها، وأنت مقبل عليه بـما توجبه من قيم سَنية؛ ولا تفتأ تناديه بها، وأنت متقرب إليه بما تفترضه من عبادات زكية؛ ولا تفتأ تناجيه بها، وأنت مستغرق في تدبُّر ما تحمله من معان علية، فقطعا إنك مدرِك منه ما لا يدركه من لا يدعوه، أو لا يناديه، أو لا يناجيه، مُدركا علما، لا كالعلوم، ومُدرِكا عملا، لا كالأعمال.

3. تقديم معرفة الآمِر الإلهي على معرفة الأمر الإلهي

لـمّا كان الفقه الائتماني يعتبر أن الأوامر الإلهية تنطوي على قيم أخلاقية، وأن هذه القيم مأخوذة أصلا من الأسماء الحسنى، فقد لزم أن تتقدم معرفة هذه الأسماء على معرفة الأوامر؛ وليس من شك أن الدعوى الائتمانية التي تقول «**لا نعرِف الأمر، حتى نعرِف الآمِر فيه**»، تثير اعتراض الفقيه الائتماري؛ ونصوغ هذا الاعتراض كما يلي:

- لا نسلم بأنه ينبغي تقديم معرفة الآمِر على معرفة الأوامر، لِمَ لا يجوز أن تكون معرفة الأوامر هي الوسيلة التي نتوصَّل بها إلى معرفة الآمِر!

نجيب عن هذا الاعتراض كالتالي:

معلوم أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمضى فترة في مكة المكرمة، وهو يدعو إلى توحيد الله وإلى التحلي بمكارم الأخلاق، حتى إذا هاجر إلى المدينة المنورة، أخذ يدعوهم إلى الائتمار بأوامر الله المنزلة؛ وهذا يعنى أنه بدأ بتعريف الناس بصفات الآمِر الأعلى ولو لم يتجلَّ عليهم بَعدُ بآمِريته، وبتخليقهم على مقتضى هذه الصفات، قبل المضى إلى

تعريفهم بأوامره؛ ولئن كانت حالة الفقيه مع مستفتيه ليست هي عين الحالة التي وُجد فيها الرسول صلى عليه وسلم مع أتباعه؛ إذ أن الرسول أخرج أتباعه من الجاهلية الأولى، بينما الفقيه يُخرج مستفتيه من الجهل الديني، فإن مبدأ سبْق معرفة الآمِر على معرفة الأمر سبقا زمنيا يظل إمكانية قائمة؛ وقد نستدل بهذا على صحة ما نذهب إليه؛ لكن مطلوبنا، في الحقيقة، يتعلق بـ«السبق المنطقي» للآمِر على أمره.

معلوم أن السبق المنطقي غير السبق الزمني؛ فقد يقوم السبق المنطقي حيث لا سبق زمني؛ فلنوضح ذلك بـمثال «الكلمة» و«الحرف»؛ فـ«النطق بالكلمة» يتقدم على «النطق بالحرف» تقدُّما زمنيا، إذ يأخذ الطفل في الكلام ولـمّا يعرف بعدُ الحروف التي يتركب منها؛ أما «النظر في الحرف»، فإنه يتقدم على «النظر في الكلمة» تقدما منطقيا، إذ يشتغل عالِم اللغة بردِّ الكلمة إلى العناصر الأولى التي دخلت في تركيبها، فتكون، للحروف التي هي هذه العناصر، الأسبقية عليها.

فإذا نحن قلنا بأن الفقيه الائتماري لم يأخذ **بأسبقية الآمِر على الأمر** في اجتهاداته، فالمقصود بها هو أسبقية الشرط على المشروط، وهي من جنس الأسبقية المنطقية؛ وقد نعبِّر عنها بأشكال بيانية مختلفة كأن نقول: «**لا أمْر بغير آمِر**» أو نقول: «**الآمِر قبل أمره**» أو نقول: «**الأمر بعد الآمر**» أو نقول: «**الآمِر في أمره**»، أو نقول: «**الآمِر مع أمره**»؛ وإذا بدا أن الفقيه الائتماري لا ينازع في هذه الأسبقية، بل يسلم بها تسليما، فإنه لا يخصِّص لها أية وظيفة في استنباطاته وفتاويه، اللهم إلا ما كان من الإحالة إلى الشارع باعتباره فرغ من أحكامه ووكل إلى العالِم التفريع عليها.

وتترتب على هذه الأسبقية الشرطية نتيجتان اثنتان غاية في الأهمية لم يُقدِّرهما حق قدْرهما ولو أنه يسلّم ببعض الأحاديث التي تُنبِّه عليهما؛ وحتى إذا سلَّم بهما، تأولهما على وجوه أشبه بالوجوه التي يتأول بها بعض المفسرين الآيات التي تنبئ بتسبيح وسجود الجماد كالشمس والقمر والجبال، أي يصرفونها عن ظاهرها أو يجعلونها مجرد أمثلة وتشبيهات، بل تخييلات؛ وهاتان النتيجتان عبارة عن مبدأين هما:

- ينبغي أن يعلم المأمور بنظر الآمِر إليه، وهو يوقع أمره، ولو لم تُعرَف كيفية هذ

العلم.

■ ينبغى أن ينظر المأمور إلى الآمِر، وهو يوقع أمره، ولو لم تُعرف كيفية هذا النظر.

فلنوضح كيف أن الفقه الائتماني يأخذ بعين الاعتبار هذين المبدأين الائتمانيين.

فمن الملاحظ أن آيات الأحكام أقل بقليل من آيات الأسماء الحسنى، إذ من آيات الأحكام ما يتضمن هذه الأسماء، وهي، كما عُرِف، الآيات المذيَّلة؛ كما أنه من الملاحظ أن عدد الآيات المذيَّلة أكبر في السور المدنية منه في السور المكية، مع العلم أن السور المدنية تولت بالخصوص الجانب الأمري ــ أو التشريعي ــ من الدين؛ والتذييلان اللذان تكرَّرا بأكثر من غيرهما في السور المدنية هما: «الغفور الرحيم» و«السميع العليم».

وقد سبق وأن أشرنا إلى حقيقة أساسية وهي: «أن الأسماء الحسنى تقترن وتترابط وتتكامل فيما بينها»؛ ومن ثَمَّ، يمكن أن نُدرج الاقتران الأول: «الغفور الرحيم» تحت الخاصية التى أسميناها «الراحمية»، فالمغفرة من الرحمة؛ وندرج الاقتران الثاني: «السميع العليم» تحت الخاصية التى أسميناها «الشاهدية»، فالسمع من الشاهدية ولو أنها تتعلق، في الأصل، بالبصر أو النظر، فضلا عن العلم؛ كما وضَّحنا كيف أن لـ«الآمِرية الإلهية» صلة بـ«الراحمية» التي تضادُّ الإيجاب البعيد الذي لا اختيار معه، فلا إيجاب مختار إلا مع الراحمية كما تَـحقَّق يوم حمْل الأمانة؛ ووضحنا، أيضا، كيف أن لها صلة بـ«الشاهدية» التي تضادُّ الإلقاء البعيد الذي لا نظَرَ معه، فلا إلقاء مشهود إلا مع الشاهدية كما تحقَّق يوم الإشهاد؛ وإذا تقرر أن «الآمِرية» لا تنفك عن «الراحمية»، ولا عن «الشاهدية»، وجب على المأمور أن يحصّل العلم بأن الآمِر سبحانه لا بد أنه راحمه وشاهده، وهو يأتـمر بما أمره على مقتضاه الأول، وهو أنه لا انفصال بين الأمر والآمِر أصلا؛ وما لم يجتهد المأمور في تحصيل العلم بنظر الآمر إليه، لا يأمن أن يقع في نسبة «الأمْرية» إلى نفسه، ناقضا، بالقطع، **ميثاق الائتمان**.

هذا عن نظر الآمِر إلى المأمور، أما عن نظر المأمور إلى الآمِر؛ فكما أن لزوم «الراحمية» و«الشاهدية» لـ«الآمِرية» يوجب العلم بنظر الآمِر إلى المأمور، فكذلك يوجب **حصول نظر المأمور إلى الآمـر**؛ وبيان ذلك أنه لـمّا كانت «الآمِرية» عبارة عن خاصية الآمِر سبحانه

باعتباره الذات العلية، كانت «الأمْرية» (بتسكين الميم) هي خاصية الأفعال التي تُلقي بها هذه الذات القُدُسية إلى المأمورين في صورة «أوامر» و«نواهٍ» مُنزَلة؛ من هنا، ينبغي أن تتصف هذه «الأمْرية»، هي الأخرى، بالوصفين المشتقين من الخاصيتين المذكورتين، وهذان الوصفان هما: «**الرحمة**» من راحمية الآمِر و«**النظرة**» من شاهديته؛ وهذا يعني أن الأمْر، من حيث هو كذلك، يوجب على المأمور أن يستوفي، في ائتماره، شرطين اثنين، **أحدهما** أن يطلب وجه الرحمة في الأمر الذي أُلقي إليه، قائما بالشكر للمتفضّل بها عليه؛ **والثاني** أن يتوسل في إيقاع هذا الأمْر بالنظر إلى الآمِر به، شاهدا كيف أنه يبسط رحمته عليه، بدءا بهدايته إلى الائتمار بها أمره؛ وما لم يجتهد المأمور في مشاهدة الآمِر في أمره، راحما له، لم يأمن من أن يقع في نسبة «الآمِرية» إلى نفسه، ناقضا، بالقطع، **ميثاق الإشهاد**.

يتعين إذن على الفقيه الائتماري أن يضع نصب عينيه، وهو يستنبط مسائله ويرتب فروعها، هذا السبق المنطقي للآمِر على أوامره، لعله يهتدي إلى استنباطات تُوجِّه المأمور إلى إيقاع الأمر، **غير غافل عن نظر الآمِر إليه**، فيأتي ما أُمِر به، وهو **يعلم بنظر الآمِر إليه**، موقنا بأن إخلاص ائتماره يتوقف على هذا العلم بنظر آمِره الأسمى إليه؛ كما تُوجِّه المأمور إلى إيقاع الأمر غير غافل، هذه المرة، **عن النظر إلى آمِره سبحانه**، فيأتي ما أُمِر به، وهو **يشهد** بعين قلبه الآمِر باسطا عليه رحمته، موقنا بأن حصول تقرُّبه يتوقف على نظره إلى آمِره الأسمى.

هذا إذا جاز للفقيه أن يقصُر نظره على «الآمِرية الإلهية»، وإلا بدا اشتغاله بمعرفة الألوهية من جانب «الآمِرية» وحدها تضييقا لواسع، إن لم يكن تقصيرا بيِّنا في حق الألوهية؛ فالإله، سبحانه وتعالى، تفضَّل بالتعرُّف إلينا بجميع أسمائه الحسنى، ما أُحصي منها وما لم يُحص، فيتوجب أن لا نحصر معرفتنا به في النظر في «آمريته»، بل ينبغي أن نطلب معرفته، متوسلين بهذه الأسماء جميعا، فنعرفه، على سبيل المثال، بـ«خالقيته» و«رازقيته» و«راحميته» و«مالكيته» و«عالـميته» و«سامعيته» «وباصريته» و«حافظيته» و«غافريته» و«ظاهريته» و«باطنيته»؛ ولعَل معرفتنا ببعض هذه الصفات الأخرى قد يُعرّفنا بشيء من «آمريته»، حتى ولو لم ننظر فيها رأسا، ولم نطَّلع بعدُ على أوامره ونواهيه؛ إذ يمكن أن نستنتج هذه الآمِرية من «خالقيته»، إذ لا خلْق بغير أمْر يسبقه

سَبْق «كن، فيكون» لـما هو كائن، أو نستنتجها من «مالكيته»، إذ لا مالك بغير مملوك يأتمر بأمره وينتهي بنهيه، هذا فضلا عن ارتباط الكمالات الإلهية بعضها ببعض؛ وإذا تقرَّر هذا الإمكان، ثبت أن الإنسان قد يعرف، بنظره، ربَّه على قدْر من الأقدار وبوجه من الوجوه، حتى ولو يعلم بتفاصيل أوامره ونواهيه؛ ولا عجَب في ذلك، لأن المراد بالأوامر والنواهي ليس الوقوف عند النظر، وإنما الدخول في العمل، مع العلم بأن هذا العمل يثمر مزيدا من المعرفة بالآمِر، جل جلاله.

وبناء على هذا، يتبين أن واجب معرفة الذات الإلهية بطريق أسمائها الحسنى يتقدم على واجب معرفة أفعالها وأحكامها التي تندرج تحت هذه الأسماء، بل يتبين أن النظر في هذه الأفعال والأحكام لا يوجب النظر إلى الذات العلية التي صدرت عنها فحسب، **بل يوجب البدء بالنظر إلى الذات القدُسية، مع ردّ هذه الأفعال والأحكام إليها**، حتى إذا دخل الإنسان في الامتثال للأوامر منها، اشتغل بمراقبة الآمِر بها؛ فلا يأتي بعمله إلا وعين بصيرته ناظرة إلى ربِّه.

نخلص من هذا إلى أن تعرُّف الحق سبحانه إلى عباده بأسمائه الحسنى قبل أن يتعرف إليهم بأوامره ونواهيه يقتضي من الفقيه الائتماري ألا يسبق اشتغالُه بالأوامر اشتغالَه بـ«الذات الآمِرة»، بل، أكثر من هذا، يقتضي منه أن تكون معرفته بالذات الإلهية، متجلية بعموم أسمائها الحسنى، أسبق من معرفته بها، متجلية باسم «الآمـر»، حتى إذا حصَّل هذه المعرفة المؤسِّسة (بكسر السين الأولي المشدَّدة)، استثمرها قَدْر المستطاع في خصوص المعرفة بالأوامر الإلهية، موسّعا منظوره للآمـرية، بل اجتهد في إخراج هذه الأوامر، منصوصة كانت أو مستنبطة، بصيغ تجعل المأمور ينشغل بالآمِـر قدْر انشغاله بأوامره، حضورا وشعورا.

جملة القول في هذ الفصل الثالث أن الفقه الائتماني يضع تصورا **جماليا** للآمِرية الإلهية يقابل التصور **الجلالي** لها الذي يضعه الفقه الائتماري، متجنبا الوقوع في الآفتين اللتين وقع فيهما، وهما: «الإلقاء البعيد» و«الإيجاب البعيد»، فيستبدل مكانهما «الإلقاء القريب»

و«الإيجاب القريب»، مستندا إلى «الراحمية» الإلهية؛ كما أنه يأتى بتحليل للآمِرية الإلهية يجعلها تابعة لـ«**الشاهدية الإلهية**» التي تقوم على الراحمية الإلهية، مبرزا آليتين تضبطان الأحكام الشرعية، وهما: «آلية ترحيم الأحكام» التي تجعل الأحكام لا تنفك عن منشئها ولا عن مثالاتها ولا عن العروج بفضل القيم التي في ضمنها؛ و«آلية تذييل الأحكام»، التي تُذيِّل الآيات الـمُشرِّعة لهذه الأحكام بالأسماء الحسني تذييلا واصلا أو خاتما يدل على الأساس الرحموتي الذي تنبني عليه الأحكام؛ كل ذلك يدعو إلى إيلاء الأسماء الحسنى المنزلة التي تستحقها في استباط الأحكام؛ إذ هي الأصل في تضمّن هذه الأحكام للقيم الأخلاقية، فيتعين تقديم معرفة الذات الإلهية، متجلية بأسمائها مجتمعةً على معرفتها باسم الآمِر، مفرَدا، كما يتعين تقديم معرفة الذات الإلهية، متجلية باسم الآمِر، على معرفة أوامره.

بعد أن فرغنا من الكلام عن الأحكام ــ أو الأوامر ــ الإلهية باعتبارها «آيات قولية»، لننتقل إلى الكلام عنها باعتبارها «حدودا إلهية».

الفصل الرابع

المقاربة الائتمانية لمفهوم «حدود الله»

أُلقي بالأحكام الإلهية إلى الإنسان باعتباره واثَق الحقَّ سبحانه مرتين في يومين ملكوتيين مشهودين، أحدهما «**يوم الإشهاد**»، إذ عاهد الحقَّ بأن **يحفظ الشهادة بربوبية الخالق، متعرفا على أسمائه الحسنى**؛ والثاني «**يوم الائتمان**»، إذ عاهد الحق بأن **يرعى مربوبية المخلوق، متحققا بالقيم الأخلاقية التي تتجلى بها أسماؤه وتتأسس عليها أحكامه**؛ فكان أن جمَعَت الأحكام الإلهية بين علاقتين تختلفان باختلاف هذين الميثاقين: «ميثاق حفظ الشهادة بالربوبية» و«ميثاق رعاية المربوبية»؛ وهما:

ـ علاقة بـ«**الإبصار**»، ذلك لأن الإنسان شهد بما سمع من خطاب الحق سبحانه وبما أبصر من تجلياته، إذ الحق أسمعه وأبصره وهو لا يزال في غيب الغيوب، فجاء كل واحد من هذه الأوامر على صورة «**إسماع مُبصر**» أو قل «**إسماع قريب**»، إذ الإسماع البعيد لا إبصار معه.

ـ علاقة بـ«**الاختيار**»، ذلك لأن الإنسان انتصب لتحمُّل الأمانة بمحض إرادته دون سائر المخلوقات، فجاء كل واحد من هذه الأوامر على صورة «**إيجاب مختار**» أو قل «**إيجاب قريب**»، إذ الإيجاب البعيد لا اختيار معه.

فلنمض الآن إلى بيان الصلة بين مفهوم «أحكام الله» المبنية على هذين الميثاقين الملكوتيين وبين مفهوم «حدود الله».

1. مفهوم «حدود الله»

لئن كان لفظ «الحد» يفيد، لغةً، معنى «المنع»، فقد استُعمل بمعان اصطلاحية مختلفة؛

أحدها، الفاصل الذي يـُميز بين شيئين، بحيث يمنع من تداخلهما، أو قل «**الحاجز**»، وهو اصطلاح الجمهور؛ والثاني، القول الذي يُحصي خصائص الشيء، بحيث لا يدخل فيه ما ليس منه، أو قل «**التعريف**»، وهو اصطلاح المتكلمين؛ والثالث، الشيء المنهي عنه الذي ينبغي الامتناع عنه أو قل «**المحرم**»، وهو اصطلاح حديثي يبيـّن وجها من وجوه الاستعمال القرآني للفظة «الحد»[1]؛ والرابع العقوبة التي تَـمنع المخالف لما نُهِي عنه من أن يعاود المخالفة أو قل «**العقوبة المقدَّرة**»، وهو اصطلاح الفقهاء.

ونحن لن نشغل هنا إلا بالاستعمال القرآني لكلمة «الحد»، لأن المقصود الفقهي بهذه الكلمة يظل تخصيصا لها، فضيَّق معناها وحصر نطاقها، جريا على عادة الفقهاء مع كثير من ألفاظ القرآن، بدءا بكلمة «الفقه»؛ إذ يفيد، في القرآن، مجرَّد «العلم»، فأضحى يدل على «العلم الذي يشتغل باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية»؛ وقد تجلى تضييق لفظ «الحد» في تعريفهم الحدود بكونها عقوبات بدنية مقدَّرة لجنايات بعينها، حفظا لحقوق الله تعالى، وهذه الجنايات مجملةً هي: «السرقة» و«السكر» و«الزنا» و«القذف» و«الحرابة» و«الردة»؛ وقد أدى هذا التضييق إلى صرف اللفظ القرآني إلى هذا المعنى كليا، كأنه اختص بالدلالة عليه أصلا؛ وهذا لا يصح من وجوه عدة:

أ. أن سياقات الآيات التي ورد فيها ذكر «حدود الله» لم تتعرَّض بالتصريح، ولا حتى بالضمن، لهذه العقوبات المقدَّرة، إذ تعلَّق أغلب هذه الآيات وسياقاتها بقضايا الأحوال الشخصية، نكاحا ورَفَثا وطلاقا وخُلعا وإيلاء وتراجعا وميراثا[2].

ب. أن سياقات هذه الآيات غلب فيها ذكر النواهي على ذكر الأوامر، وحتى تلك التى خلُص فيها ذكر الأوامر مثل الآيات التي تعلَّقت بالأنصبة المفروضة في المواريث،

(1) تفكَّر في الحديث الشريف: «إن الحلال بيِّن والحرام بيِّـن وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعِرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى ألا وإن حمى الله محارمه! ألا وإن في الجسد مضغه إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب!»، متفق عليه.

(2) **البقرة**، الآيات: 187، 229، 230.

أي الآيات من 11 إلى 14 من سورة **النساء**، فقد جاء النهي فيها مضمرا؛ إذ تعلَّق بأسباب نزولها التي كانت عبارة عن حالات وقع فيها الاستئثار بالتركة أو تجاوزُ النصيب المستحق فيها؛ هذا، فضلا عن أن لفظة «حدود الله» ذُكِرت فيها مرتين: مرة في سياق طاعة الله والرسول، ومرة في سياق عصيانهما؛ والظاهر أن استعمال لفظ «العصيان» يغلب في سياق المنهيات أو المحرَّمات، بل جاء، هنا، مقرونا بـ«التعدي على الحدود»، ولا تعدِّي إلا على المحارم.

ج. أن غلبة دلالة كلمة «الحدود» على المنهيات تبعث على التفريق بينها وبين كلمة أخرى تتداخل معها، وهي «الأحكام»؛ إذ غالبا ما تدل هذه الكلمة الثانية، بعكس الأولى، على المأمورات، بحيث تتناول «الأحكام» و«الحدود»، في الاستعمال القرآني، نفس العناصر التشريعية، غير أنهما تختلفان في الكيفية التداولية التي تُبرز به كل منهما هذه العناصر؛ فإذا ذُكِرت «الأحكام» سبَقت إلى الأذهان «الأوامر» ولو أنها تشمل، أيضا، «المنهيات»؛ وإذا ذُكِرت «الحدود» سبقت إليها «النواهي» ولو أن «الحدود» تشمل، كذلك، «المأمورات»؛ من هنا، ندرك السبب الذي جعل «الحدود» تثير عند المعاصرين ما لا تثيره «الأحكام» من ردَّات الفعل السلبية كما سوف يتبين في موضعه.

د. لما كان لفظ «الحق» يفيد معنى «الواجب المفروض» كما يفيد معنى «النصيب المستحق»، فقد دخل عليه بعض اللبس في استعماله مضافا إلى الله وإلى عبده على السواء؛ إذ يعني في جانب الله ما لا يعنيه في جانب الإنسان، فـ«حق الله» هو ما **أوجبه** سبحانه من الأوامر والنواهي، وهي التي اختص مصطلح «**الواجبات**» بالدلالة عليها، في حين أن «حق العبد» أو «حق الآدمي» هو ما **وجب له** من المصالح[3]، وهي التي اختص مصطلح «**الحقوق**» بالدلالة عليها؛ فلنستعمل بدل اللفظين الفقهيين هذين المصطلحين: «واجبات الله» و«حقوق الآدمي»[4]، ولنورد بعض الاعتراضات على التقابل بينهما من

(3) تفكّر في الحديث النبوي: «قال رسول الله صلى عليه وسلم: يامعاذ أتدرى ما حق الله على العباد؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال:أن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئا؛ قال: أتدري ما حقهم عليه إذا فعلوا ذلك، فقال: الله ورسوله أعلم، قال: أن لا يعذبهم»، أخرجه البخاري ومسلم.

(4) يبغي التفريق بين «حقوق الآدمي» و«حقوق الإنسان».

المنظور الائتماني، وهي كالتالي:

ـ لقد اضطرب الفقهاء، على ادعائهم بوجود الفرق بين «واجبات الله» و«حقوق الآدمي»، في الفصل بين حالات هذين الطرفين؛ فقد يعُدُّ بعضهم ما هو واجب إلهي حقا آدميا أو، على العكس، ما هو حق إنساني واجبا إلهيا، أو يجعل غيرهم الحق الآدمي متضمنا للواجب الإلهي من غير أن يُردَّ إليه، أو يجعل الواجب الإلهي الذي وصل إلى الآدمي لا يتضمن الحق الآدمي، أو ينسب بعضهم الواجب الإلهي إلى النظام العام للمجتمع، وينسب الحق الآدمي إلى أفراده كأن المجتمع غير أفراده؛ كما اتخذ هؤلاء الفقهاء معيارا لهذا الفصل اضطربوا فيه، هو الآخر، وهو «**الإسقاط**»؛ فكل ما يَحِقُّ للآدمي إسقاطه كإسقاط ولي المقتول حق القصاص من القاتل، فهو حق له، وكل ما ليس له أن يسقطه كقطع يد السارق، فهو واجب الله؛ والحال أن هذا الإسقاط لا يمكن أن يقع ويصح إلا على مقتضى ما أوجب الله.

ـ جُعلت الواجبات الإلهية، أصلا، لجلب مصالح الآدميين في الدارين، أي **لإيجاب** حقوق لهم؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا يُعقل أن يحظى الآدمي بحق من الحقوق، ولو بلغ نهاية التخيير فيه، حتى لا خيار فوقه، من غير أن يكون حاصلا له بطريق إيجاب الله له على مقتضى القرب من عبده والرحمة له؛ ففي كل حقٍّ للآدمي واجب أو واجبات بالفعل أو بالترك من لدن الآمِر الأعلى؛ ولا تقف هذه الواجبات عند حد «أمر إيصال الحق إلى مستحقه»[5]، إلا أن يكون المراد بـ«الإيصال» هو ما كُتب عليه من أعمال في جملة حياته، سواء أكانت تعبُّدية لا تُدرك أسرارها أم كانت تعيُّشية تُدرَك أسبابها.

ـ يقضي مبدأ الائتمان بأن تكون الحقوق التي يُـمتِّع بها الآمِر الإلهي سبحانه الإنسان عبارة عن أمانات اختار، بمبادرة منه، أن يتحملها ويؤديها على شروطها؛ والأمانةُ التي هي بهذا الوصف الاختياري تستلزم تقديم الوفاء بالواجب على استيفاء الحق، بل إن ثبوت الحق إنما هو ثمرة النهوض بالواجب؛ لهذا، فإن الإنسان يكون في شغل دائم بالواجبات الإلهية، لا ينفك يتعامل معها، مختارا، في جميع أفعاله وتروكه، حتى ولو

(5) انظر القرافي، **الفروق**، ج1، الفرق 22.

بدت، في ظاهرها، حقوقا يستمتع بها؛ إذ حكمُه فيها أنه ينتقل من واجب قريب، أي مختار، إلى واجب أقرب، أي أدعى للاختيار، فأقرب منه، وهكذا؛ إذ كلما زاد اضطلاعه بمقتضياتها، ازداد قربا من مُوجبها الذي ائتمنه عليها.

هـ. نَسَب الحق، سبحانه، «الحدود» بالمعنى الائتماني الواسع إلى نفسه، لا مطلق النسبة، ولا حتى النسبة المطلقة العامة كما يَنسُب إليه كل شيء، وإنما النسبة المطلقة **الخاصة** كما يَنسُب إليه أهلَ الخصوص من عباده، تمييزا لهم من مطلق عبيده كما في أقواله التي نصَّت على اسم الإشارة: «**تلك**» فيها، زيادةً في تعيين هذه الحدود المنسوبة إليه، وهي:

- «تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»[6].
- «وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»[7].
- «تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»[8].
- «تِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَن يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»[9].

وليس في هذه النسبة دلالة على اختصاص الله بها باعتبارها حقوقا موجَبة له كما شاع وذاع، فلا يَقتسم ملكه المطلق مع غيره، وإنما باعتبارها أسبابا يرضاها وأعمالا يُحبها، لأنها تُقرِّب عباده إلى حضرته وتُـحبّبهم إليه؛ إذ من قام بها على شروطها، أضحى من المقرَّبين، وإلا فهو من الفائزين.

و. لقد اعتُبِرت الحدود بالمعنى الائتماري الضيّق ـــ أي العقوبات المقدَّرة ـــ من حقوق الله ـــ أي باصطلاحنا من الواجبات الإلهية ـــ بحيث خصُّوها بضوابط وشرائط لا ينسبونها إلى غيرها ولو أنها هي الأخرى ـــ بلغة الائتمار ـــ حقوق الله؛ والظاهر أن هذا

(6) **البقرة**، 229.
(7) **البقرة**، 230.
(8) **البقرة**، 187.
(9) **النساء**، 13.

التخصيص، على مشروعيته، استنادا إلى النص أو الاجتهاد، أضر **بـمعقولية** هذه الحدود؛ وقد تـَميَّز الإسلام بكون الحق سبحانه، بقدر ما أكرمه بحفظ نصوصه التي تؤسِّس مشروعية أحكامه، أكرمه **بحفظ أدلته** التي تؤسِّس معقولية هذه الأحكام؛ وعندنا أن المعقولية تكون على مراتب ثلاث، أعلاها «المعقولية المؤيَّدة» التي تأخذ مقاصدها ووسائلها معا من العمل الديني، تليها «المعقولية المسدَّدة» التي تكتفي بالمقاصد الدينية، فـ«المعقولية المجرَّدة» التي تستغني بالنظر الخالص عن العمل الديني، وهي التي غلبت على العقول بموجب تأثير الثقافات الكبرى التي توالت عليها على مدى قرون، والتي يُتوسَل بها عادة للطعن في الدين؛ ونحتاج إلى التوسل بهذ «المعقولية المجردة» في مجادلة خصوم الدين بالتي هي أحسن، لأن أفق عقولهم لا يقدِر على تعديها إلى ما فوقها.

وقد تجلى هذا الضرر العقلي بالحدود في كون تخصيصها فتح الطريق لهؤلاء الخصوم لإيراد شُبَه كثيرة عليها، إضعافا لشأن الدين، بل جعل فئة من أهل ملتنا يشككون في مشروعيتها، فضلا عن تعلّل الأجانب بها، مسؤولين كانوا أو مثقفين، للتشنيع على الإسلام ونعته بالهمجية والتطرف، بل لحَمْل المؤسسات الإسلامية الرسمية حملا على إلغاء العمل بهذه الحدود، بحجة حماية «حقوق الإنسان».

2. الرد الائتماني على الشُّبَه الواردة على مفهوم «حدود الله»

ليس هذا موضع بسط الكلام في هذه الشُّبَه، وحسبنا أن ندل على طريق ائتماني يـُمكن أن نسلكه في مواجهة هذه الشُّبَه والانتقادات والطعون التي كادت أن تتخذ صورة حرب منسقة على الإسلام، زاد أوارها وَهَجا ما وقعت فيه بعض الجماعات الدينية التي لا تأمن من نفسها الاختراقات، ولا تَـملك العدة المنهجية التي تؤهّلها للتصدي الفكري لهذه الحرب غير المعلنة على دين حي مثل دينها؛ وقد يتلخص هذا الطريق الائتماني في الخطوات التالية:

أ. إعادةُ دمج هذه الحدود العقابية الخاصة في مجموع الحدود[10]، باعتبارها حدودا

(10) تفكر في الحديث الصحيح: «إن الله فرض فرائض فلا تضيِّعوها وحَدَّ حدودا فلا تعتدوها وحرَّم

نسبها الحق سبحانه إلى نفسه على حد سواء، بحيث **لا يُستدل عليها إلا من خلال هذه النسبة المطلقة**؛ فأحكام الميراث وأحكام الطلاق لا تختلف من هذه الجهة عن أحكام الجنايات، إذ تكون كلها أمانات في ذمة الإنسان يجب فى إحداها ما يجب في الأخرى، حفظا وأداء وردّا؛ وحينها، لا ينفع المعترض أن يخص العقوبات المقدَّرة باعتراضاته وشُبهاته، بل يتوجه عليه أن يعمِّمَها على جميع الأحكام الإلهية، فيسقُط، بالضرورة، في التعرض للدين من حيث هو رسالة من الحق سبحانه لهداية الإنسان؛ والتعرُّضُ للدين غيرُ التعرض لجزئية من جزئياته، إذ يجد المعترض نفسه، إما منكرا لحقائق سلوكية وتاريخية دينية لا يُنكرها إلا مكابر، وإما مشتغلا بالدفاع عن حسنات المنشآت البشرية، طمعا فى أن يواجه بها كمالات الشريعة الإسلامية؛ وفي كلتا الحالتين: «إنكار كمالات الإله المتجلية في تعاليم الإسلام» و«الدفاع عن إنجازات الإنسان»، يكون المعترض قد صُرف عن مبتغاه في النيل من منزلة الإسلام في القلوب.

ب. النظر إلى الفروق بين الحدود العقابية وغيرها من الحدود على أنها فروق نسبية غير مطلقة؛ فإن ما وُضع لهذه الحدود الخاصة من ضوابط محدَّدة بين «وجود تقدير» و«عدم إسقاط» و«عدم شفاعة» و«عدم تعطيل» و«عدم تعليق»، لا يبلغ من «الخصوصية»، بحيث لا يوجد على الأقل بعضُه في غيرها من الحدود، ولا يبلغ من «الإطلاق»، بحيث لا يمكن أن يُقيَّد بعضه بقدر يجري على سواها، إذ أن خصوصيتها تظل محدودة كما أن إطلاقيتها تظلُّ محدودة بدليل الحديثين الشريفين المعروفين: «ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجا، فخلُّوا سبيله، فإن الإمام لَـأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»[11]، و أيضا «تعافوا الحدود فيما بينكم، فما بلغني من حد، فقد وجب»[12]، فضلا عن صريح نُصحه صلى الله عليه وسلم بالاستتار والتكتُّم عند مُواقعتها، وعن شديد حِرْص أصحابه، رضوان الله عليهم، على التحري عن الحقيقة في

أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة لكم، غير نسيان فلا تبحثوا عنها»، انظر ابن حجر، **الزواجر**، ج1، ص 25.

(11) رواه الترمذي.

(12) رواه أبو داوود والنسائي.

ملابسات ارتكابها، بالإضافة إلى أن الأحكام المتعلقة بالإنسان، كائنة ما كانت، يدخل عليها التقدير القيمي قطعا، فينزع عنها بالضرورة الصبغة الإطلاقية والموضوعية؛ والعكس أيضا صحيح، فليس في الحدود الأخرى ما يخصها بالذات، بحيث لا يمكن أن تشاركها، على الأقل، بعض الحدود العقابية فيه، كما أنه ليس فيها ما يصدق في حقها بإطلاق، بحيث لا يصدق في هذه الحدود الخاصة على نفس الوجه.

ولنا في «تحريم القتل والجرح» مثال على التداخل بين الحدود، إذ أن قتل الفرد الواحد بمثابة قتل الناس جميعا، وليس قتلَ الجماعة الواحدة فقط؛ فلو نظرنا إليه من جهة الفرد، لكان لولي المقتول أن يقتص أو يعفو، لكن لو نظرنا إليه من جهة المجتمع الإنساني كله[13]، لبدا أنه يستوجب عقوبة أشد من العقوبات المقدَّرة، لأن هذه الأخيرة أنيطت بالإضرار بالنظام العام لواحد من التجمعات الإنسانية الخاصة، حتى ولو اتسع للأمة الإسلامية بكاملها.

ج. تقديم الصبغة الشاهدية لمجموع الحدود الشرعية على غيرها، هذه الصبغة الشاهدية التي تقوم على مبدإ يقضي بأنه **لا شهادة على شيء بغير شهادته** أو ما كان في قوتها مثل «الخبر المستفيض»، حتى كأنه عيان؛ وتتخذ هذه الصبغة الشاهدية أشكالا عدة؛ منها «**شهادة الحق سبحانه**»، فالحدود تنبئ بأنه لا يأمر بأعمال أو ينهى عن أخرى فحسب، بل هو **يَرى** أعمال المأمور **وينظر إليه** وهو يأتيها؛ فإذا تعدت أعمال المأمور هذه الحدود، فهذا التعدي هو **الشهادة** بأن المأمور لم يتعدَّ الأمر الإلهي فقط، بل **تعدَّى النظر الإلهي**؛ وبيـّنٌ أن في تعدي المأمور **لنظر** الآمِر من ظلم النفس ما ليس في تعدي أمره؛ ومنها أيضا «**شهادة عموم الناس**»، وهي الشهادة على أعمال المأمور التي ينهض بها رجال ونساء، مؤمنين كانوا أو غير مؤمنين، سواء كانت ارتكابا لحرام أو حفظا لمال أو أمنا على وصية، وقد بلغ نصابها في حال الزنا أربعة شهود؛ ولا يُكتفى منهم بمجرد نظرة الفجأة

(13) تدبر الآية الكريمة: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ»، **المائدة**، 32.

أو النظرة الخاطفة، بل ينبغي عليهم التحقق بالنظرة إلى درجة الاطِّلاع على فرْجي الزاني والـمَزني بها، كأنه تحديق إليهما؛ ومنها كذلك «**شهادة خصوص الناس**»، وهي شهادة فئة مخصوصة من الجمهور لإنزال العقوبة بالجاني بما يجعلهم، في ذات الوقت، شهداء على إيقاعها، وشهداء على شهادة أولئك الذين شهدوا بالزنا؛ وشهادةُ الجماعة أنطق وأصدق من شهادة الواحد؛ ومنها «**شهادة الجاني نفسِه على نفسه**»، مقرا بجنايته في موضع معين ووقت معين، بل إصراره على هذه الشهادة، رافضا الرجوع عن سابق إقراره.

فكما أن الشرع نصَّ على شهادة الشهود الذين يُسهمون عمليا في إقامة الحد، فكذلك نص على شهود آخرين من خلْقه لا يسهمون في هذه الإقامة، وإنما يحضرون أطوارها، بدءا من حدوث الجناية وانتهاء بإيقاع العقوبة، ويحفظون ما شهدوه إلى يوم أن يتجلى الحق على الخليقة كلها باسمه «الشهيد»، فيشهد بعضهم على بعض في يوم مشهود، حتى كأنه لا كلام، إذ ذاك، إلا الشهادة؛ فمن هؤلاء «المَلَكان» اللذان يلازمان الجاني يرصدانه ويكتبان، وأيضا «الجوارح والجلود» التي تنطق بغير نطق اللسان؛ ومنهم «المكان» الذي آوى عمله، و«الزمان» الذي أتاه فيه، و«المشهد» الذي كان فيه، بل ما من شيء في أفقه، ولا في نفسه إلا ويشهده ويشهد عليه، حتى كأن كل شيء يرقبه ويرقُمه؛ وكيف لا وقد أقسم الحق سبحانه بالنجم الهاوي والنجم الثاقب، والشمس والقمر، والنهار والليل، والفجر والصبح، والسماء والأرض! فلولا شهادتها به، ما حظيت بقَسَمِه بها؛ كما أخبرنا بأن كل ما في السماوات والأرض من أمثال هذه الأشياء يسجد له، ولا سجود بغير شهادة؛ فكيف إذن، وهي ما هي عليه من شهادة بخالقها، أن لا ترقُب الذي تعدَّى حدوده وترقمه!

وإذا نحن تأملنا أن الشهادة التي تتأسس عليها حدود الله، تبيَّـنا أن لها ميزات ليست لغيرها من أعمال الجوارح الأخرى؛ فالشهادة هي، أصلا، عملُ العين، وتبَعاً عملُ اللسان؛ ولا جارحة تبلغ مبلغ العين، تمييزا للأشياء واتساعا في المدى، ناهيك عن عجائب صنعها؛ والشهادة هي، أيضا، الكلام الأول الذي نطق به الإنسان، مُثبتا ربوبية خالقه يوم الإشهاد الأكبر؛ والحد، وهو يشترط الشهادة، إنما يبتغي إقامة الصلة بهذه الشهادة الملكوتية الأولى! إذ إقامة الحد هي عروج بحق؛ فحقيقة الشاهد أنه لا

يشهد شيئا إلا ويشهد اللهَ سائلَه، ولا يشهد على شيء إلا ويشهد على ربوبية خالقه؛ **وهكذا، فالشاهد، وهو يَشهد الشيء وَيشهد عليه، لا ينفك يُشهِد الله على ما شهده وشهد عليه**؛ فشهادة الشاهد في الحدود إنما هي إشهاد الله على شهادته، فلا تقام هذه الحدود إلا باسمه، لأنها اقترنت، أصلا، باسمه، فهي «حدود الله»، أي واجبات خالصة، لا حقوق للشاهد معها، لأن الحقوق هنا حظوظ، والحظوظ تنافي الواجبات التي هي أمانات، والمؤتـمَن عليها لا يشتغل بنفسه، بل يشتغل بربه.

وهكذا، يتبيـَّن أن السياق الشاهدي الذي تَرِد فيه «حدود الله» متعدد المستويات؛ فهناك «شهادة الفعل الواقع»، وهناك «الشهادة على هذا الفعل»، وهناك «الشهادة بربوبية الذي حدَّ الحد الذي يندرج تحته هذا الفعل»؛ كما يتبيـَّن أن هذه المستويات متعلق بعضها ببعض: فلا شهادة للشاهد على الفعل الداخل تحت الحد إلا بشهادته له في الواقع شهادةً تُذكِّر بشهادته للحق يوم الإشهاد الأول[14] كما أنه لا شهادة للشاهد عليه إلا بإشهاد الله على هذه الشهادة نفسِها إشهادا يُذكّر بإشهاد الحق له على ربوبيته، فكأنما الشاهد يأتي في حق حد من حدود الله في عالم المُلك ما أتاه في حق الله في عالم الملكوت، فيلزم أن الشاهد، في نهاية المطاف، لا يشهد في الحد إلا الذي حدّه جل جلاله، متحققا بنسبة الحد إلى ربه وحده كما نسبه هو إلى نفسه، عملا بمقتضى الأمانة؛ كما يلزم أن **الحدود تصير مجالا للتحقق بـ«الاستبصار»، إذ الاستبصار ليس إلا الاشتغال في الحدود، شهادةً لها وشهادةً عليها، برب الحدود؛ فلا استبصار بغير حدود**، نظرا لأن الحدود عبارة عن أمانات يتجلى بها رب الحدود؛ **فالاستبصاري هو الحدودي الذي يرى في الأمانات الحدودية رب الحدود كأنه ينظر إليه وهو يؤدي هذه الأمانات**، على خلاف «**الاستدلالي**» وهو الحدودي الذي يعلم بأن للحدود ربًّا يثيب على احترامها ويعاقب على انتهاكها؛ وعلى هذا، فإن «**الاستبصارية**» عبارة عن «**الحدودية المتصلة اتصالا عيانيا**»، بينما «**الاستدلالية**» عبارة عن «**الحدودية المتصلة اتصالا بيانيا**».

---

(14) تفكر في الحديث الشريف: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولايشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»، وراه البخاري ومسلم.

وهنا، يكمن بالذات الفرق بين «الفقه الائتماري» و«الفقه الائتماني»، فلئن كان كلاهما يشتغل بالحدود، فإن وجه الاشتغال بها يختلف من أحدهما إلى الآخر؛ فالأول يعالج الحدود رأسا، معتقدا أن هذه المعالجة توصِّله إلى معرفة رب الحدود على الوجه الذي ينبغي، بينما الثاني يعالجها بواسطةٍ هي رب الحدود ذاته، موقنا بأن هذه المعالجة توصِّله إلى العمل بالحدود على الوجه الذي ينبغي؛ أو قل، بإيجاز، إن «الفقه الائتماري» يستدل بالحدود على واضعها، أي يعرفه بواسطتها، بينما الفقه الائتماني يستدل على الحدود بواضعها، أي يعرفها بواسطته؛ فالأول يتوسط إلى ربه بحدوده، مؤتَـمِرا بها، والثاني يتوسط إلى الحدود بربه، مؤتَمَنا عليها.

3. «حدود الله» و«حدود الإنسان»

لئن كان مفهوم «الحدود» يُستعمل للدلالة على الأحكام، فإن إفادة «النواهي» منها تغلب عليه، بينما تغلب على مفهوم «الأحكام» إفادة «الأوامر» كما تقدمت الإشارة إليه؛ وقد أدى هذا الفرق التداولي بين المفهومين في النظر إلى «الحدود» على أنها عبارة عن «موانع خالصة»، لا سيما وأن لفظ «الحد» يدل، لغةً، على «المنع»؛ وزاد في ترسيخ هذه النظرة إلى «الحدود» التضييق الذي دخل عليه، فأضحى يفيد مع فقه الائتمار معنى «العقوبات المقدرة الواجبة، أداءً لحقوق الله»؛ وحتى نتبين حقيقة هذه «المانعية» المنسوبة إلى الحدود والتي جعلت من الإنسان «**كائنا محدودا، خُلُقا**»، يتعين الوقوف على الوضع الذي كان فيه الإنسان قبل دخول الموانع الخُلُقية التي تُشكِّلها الحدود عليه، كيما نستطيع أن نحدِّد الآثار التي خلَّفتها في وضعه هذه الموانع الحدودية.

لقد شاءت الإرادة الإلهية أن يُخلَق الإنسان، على ما اختص به من حسن تقويم وتكريم وتفضيل وتعليم وتسخير، «**كائنا محدودا، خَلْقا**»؛ وأدرك الإنسان، وهو لا يزال في عالم الملكوت، هذه المحدودية اللازمة لكيانه، مستشعرا علامتها الأولى في الموت الذي يتربص به، فتيقَّن أنه يموت غدا ولا يخلد أبدا؛ إذ الخلود هو لمن يَـملك حقا، وهو يعلم، مُذ «يوم الائتمان»، أنه لا يَـملك من خَلْقه ولا من رِزقه شيئا؛ لكن هذه الحقيقة الوجودية، على سطوع أمرها وإيقانه بها، لم تجعله قط يقبل بواقع هذه المحدودية

الـخَلْقية بل سوَّلت له نفسه، بإملاء من عدوه المبين، أنه قادر على تجاوزها وقد شُغفت نفسه، مُذ «يوم الإشهاد»، بحب الربوبية.

فكان أن اتخذ رفضُ الإنسان لمحدوديته صورتين اثنتين: إحداهما «نقض ميثاق الإشهاد»؛ والثاني «نقض ميثاق الائتمان»

أما **نقض ميثاق الإشهاد، فكان إنكارا للمحدودية الـخَلْقية؛ إذ تـحلَّى** في تناسي الإنسان أن الله أشهده على ربوبيته التي له بموجب خالقيته وهو لم يزل أمرا مغيَّبا في صلب آدم عليه السلام؛ فقد زيَّنت له نفسه **إنكار** شهادته الأولى بربه، بل أنكر حتى تحذيره له من أن يغفل عن هذه الشهادة أو يشرك به سواه، بل، أدهى من ذلك، أبى إلا أن ينسى كل شيء عن هذا الإشهاد الملكوتي، فنسِي حتى «الإبصار» الذي علَّمه ربُّه إياه كما علَّم أباه آدم، عليه السلام، الكلام[15]؛ إذ أشهده الحق سبحانه على ما جعله يوقن به إيقانه ببصره، فشهد بألوهيته، وكأنه ينظر إليه.

وأما **نقض ميثاق الائتمان، فكان إنكارا للمحدودية الـخُلُقية**؛ إذ تجلى في تناسي الإنسان أن الله ائتمنه على القيم الخُلُقية التي تحفظ مربوبيته، وهو لم يزل مخيَّرا بما لم تُخيَّر به الكائنات جميعا في حفظ هذه المربوبية؛ إذ طوَّعت له نفسه **بسط يده** على كل شيء عرَض له أو ظهر في أفقه، بدءا بخياره الأول الذي تعهَّد بموجبه أن لا يخالف ائتمان خالقه له، وانتهاء بخيارات الآخرين، متصرفا في شؤونهم ومحددا لمصائرهم، لا يبالي إن اتبع الأهواء واستغرق في الشهوات أو سَفَك الدماء وقطع الأرزاق، حتى جعل من نفسه **ربّا مستبدا**، لا مربربا مؤتَـمنا.

وعلى الجملة، فإن سُخْط الإنسان المعاصر على محدوديته الخَلْقية، مصرّا على تجاوزها، بل محو آثارها، أفضى به إلى نقض «ميثاق الإشهاد»، متمثلا في **إنكار الرب** سبحانه، كما أن سخطه على محدوديته الـخُلُقية، مصرا على تعدّيها، أفضى به إلى نقضِ «ميثاق الائتمان»، متمثلا في **امتلاك المربوب**؛ ولا محالة أن هذا النقض لميثاقين ملكوتيين أدخل

(15) اطلب العلاقة بين الإشهاد والإبصار في الآية الكريمة: «وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلا تُبْصِرُونَ»، **الزخرف**، 51.

الإنسان فيما يمكن أن نسميه بـ«**حالة الخيانة لله**»[16]؛ فقد أنكر «الربوبية» التي هي لله وحده، ونسبها إلى نفسه، وأخل بحفظ «المربوبية» التي هي للخلق كلهم، وصرفها عن نفسه؛ ولا أظلم لنفسه ممن يخون ــ أو يختان ــ الله وقد أيقن بأقوى ما يكون الإيقان، وأبصر بأحدِّ ما يكون الإبصار بأن الحق سبحانه خاطبه عن قرب غير مسبوق مرتين في مشهدين ملكوتيين عظيمين.

لكن **رحمة الرحمان أوسع من ظلم الإنسان**، فكتب الحق سبحانه على نفسه أن يُخرج «عباده» من هذه «**الحالة الاختيانية**»؛ فأرسل رسله، عليهم الصلاة والسلام، بين ملائكة مكرَمين وبشرٍ مصطفين، يُذكِّرون الناس كافة بالميثاقين اللذين أخذهما منهم وهم لا يزالون عنده في خزائنه التي لا تنفد، كما يُذكِّرونهم بإغواء عدوه وعدوهم المبين لهم، حتى أغراهم بنكث ذينك العهدين الملكوتيين، فاستبدت بهم **شهوة تجاوز «المحدودية»** التي أقيموا فيها، رحمةً بهم؛ فجاءت الرسل بالحدود التي حدها الحق سبحانه ونهى عن تعديها، حتى تجعل واقع محدوديتهم الـخَلْقية محتملا لهم، لأن **حدود الله الخـُلُقية** رحمة بحدود الإنسان الـخَلْقية؛ فيتعين أن نوضِّح كيف أن «**المحدودية الـخُلُقية**» **تفتح** «**المحدودية الـخَلْقية**» على أفق «**اللامحدود**»، وذلك بأن تخرج الإنسان من «**الحالة الاختيانية**» التي صار إليها بنكث العهدين الملكوتيين إلى الحالة الأصلية التي كان فيها والتي تضادُّها بإطلاق، وهي «**الحالة الائتمانية**».

لم يحتفظ «خصوم المحدودية الـخَلْقية» من الميثاقين المذكورين في ذاكرتهم إلا بوصفين جليلين اكتسبوهما بفضلهما، وهما على التعيين: «**الإبصار**» **الذي دعا إليه الإشهاد الإلهي**، و«**الاختيار**» الذي دعا إليه الائتمان الإلهي؛ ولم يسعهم، **إذ ذاك، إلا محاولة قلب الدليل** في ادعائهم بأن حدود الله تَحدُّ طاقات الإنسان الواسعة، إذ أنها، في نظرهم، تَمنع من انطلاق عقل الإنسان، متمثِّلا في «**الإبصار**»، كما تَمنعه من انطلاق **إرادته، متمثِّلا** في «**الاختيار**»؛ فلنبين بطلان هذين الادعاءين، مبرزين دور «**المحدودية الـخُلُقية**» في

(16) تدبر الآية الكريمة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَخُونُواْ اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُواْ أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ»، **الأنفال**، 27.

إخراج الإنسان، على محدوديته الخَلْقية، إلى أفق «اللامحدود».

1.3. إبطال القول بأن «حدود الله» عبارة عن «سدود»

يدَّعي «خصوم المحدودية الـخَلْقية» أن حدود الله عبارة عن «**سدود**»؛ و«السد»، لغةً، هو إغلاق منفذ من المنافذ، علما بأن المنفذ هو الموضع الذي ينفذ منه النور، فتتم، بفضل انبعاث هذا النور، الرؤية إلى ما ينفتح عليه المنفذ؛ ومن ثم، أُطلِق «السد» على الحاجز الذي يتحقق به هذا الإغلاق المانع من النور؛ فإذا زعم هؤلاء أن حدود الله سدود، فالمراد هو أنها **تحجب الإبصار**، فلا يُبصر الإنسان ما يـُمكن أن يُبصر بدونها؛ والإبصار يدل، أصلا، على سعة الإدراك الإنساني، نظرا لتَقَدُّم حاسة البصر على الحواس الأخرى، فضلا عن تقدُّم إطلاقه على الإدراك العقلي، توسُّعا؛ والشاهد على حجب الحدود للإبصار، بحسب هؤلاء، أنها تـَمنع الإنسان من أن يستمتع بجوارحه كيفما شاء؛ ومعروف أن العين هي باب الدخول إلى عالم الشهوات، مستتبعةً غيرها من الجوارح في هذا الاستمتاع؛ وبذلك، فإنهم يعتبرون «حدود النظر» من حدود الله سدودا بامتياز، إذ تسُدُّ عندهم منفذ النور الذي يتحقق به الإبصار.

وما يصدُق على النظر الحسي من تعرُّضه للحجب بسبب هذه الحدود يصدق، عندهم، مثلُه على النظر العقلي، فهو كذلك ضاقت آفاقه وأظلمت أرجاؤه بسبب هذه الحدود، حتى إنهم وضعوا لهذا الحجب المزعوم اسما خاصا، وهو: «**الظَّلامية**»؛ فكل من يدعو إلى إقامة حدود الله، فهو، عندهم، «ظَلامي»، سواء تعلَّقت بجارحة النظر أو بغيرها من الجوارح أو الأعضاء، لأن الأصل فيها كلها هو الإبصار، فلا سمع بغير إبصار، ولا لـَمس بغير إبصار، ولا ذوق بغير إبصار، ولا شمَّ بغير إبصار؛ وقد قرَّروا أن باب الإبصار مع هذه الحدود مسدود كلُّه، وإلا فلا أقل من أنه مسدود جلُّه؛ وما دروا أنهم، في اتهامهم لأهل الحدود بـ«الظلامية» التي تدل، في الأصل، على «فقد نور البصر»، واقعون، بسبب جهلهم بحقيقة الحدود، في ظلامية أشد، وهي «فقد نور البصيرة» الذي نطلِق عليه اسم «**الظلمانية**»، وهي عنوان «**الحالة الاختيانية**» التي أضحوا فيها ماكثين!

والواقع أن حدود الله تُخرج الإنسان من **حالة الخيانة** التي وقع فيه، فجعلته يرى

في محدوديته الوجودية نقصا ينبغي تداركه بأية صنيعة، كما يرى في محدوديته الشرعية ضيقا ينبغي صرفه بأية وسيلة؛ ولا يتحقق الخروج من حالة الخيانة إلا برجوع الإنسان إلى الحالة الأصلية التي أخذ فيها الخالق سبحانه «ميثاق الشهادة» منه؛ وعلى الرغم من خيانة الإنسان لربه، منكرا شهادته بربوبيته، فقد تَـجلَّى عليه براحميته التي لا تنفد؛ فلم يُؤجِّل له هذا الرجوع إلى يوم ترجع إليه كل مخلوقاته، بل عاجله به ولَـمّا يأت أجله، بل ولـمّا يُقاسِ آثار خيانته، ففرض له الفروض ورسم له الحدود، معالمَ هادية إلى هذه الحالة الأصلية؛ ويتجلى هديها فيما يأتي:

1.1.3. أن **حدود الله تُعيد إلى الإنسان صلته بعالم الملكوت** الذي حصل فيه أداء شهادته لربه، وقد انقطعت هذه الصلة بسبب إنكاره؛ ولكي تعود هذه الصلة إلى سابق عهدها، فلا سبيل إلا أن يجدِّد نطقه بالشهادة على مقتضاها الملكوتي، حتى يتهيأ للعروج بروحه إلى هذا العالم، ولا عروج إلا بعد تحصيل تمام الإخلاص فيها، حتى كأنها عين الشهادة الأولى؛ وعلى أي حال، فإن تجديد النطق بالشهادة يفتح له باب العروج، بعد أن ظل أسيرا لسريانه، ظانا أن سير الإنسان في الحياة ينحصر في السريان ولا يعدوه، فيستعد لإبصار ما فاته إبصاره، حتى فيما ما كان يعتقد أن لا إبصار فيه أو يجد فيه غَناءً عن الإبصار.

2.1.3. أن حدود الله على خلاف حدود الإنسان الوجودية لا ينقل العملُ بالواحد منها الإنسانَ إلى حدٍّ مِثْله، واقفا عنده، بل **ينقله إلى الآمِر الذي حدَّه**، حاثّا له على شكره، حتى إذا علم ما لم يكن يعلم، أظهر شكره في الإقبال على حدّ آخر من حدوده؛ فإذا تعاطى القيام به، انتقل إلى الآمِر به، مراقبا وشاكرا له، حتى إذا أبصر بروحه ما لم يكن يبصره، عاد إلى مزيد الشكر؛ وهكذا، يبقى على حاله في الانتقال من الأمر إلى الآمِر ومنه إلى أمره، حتى يجيء أجله؛ وما أدراك، إذا هو قوِي إبصاره، أن يُقبل على الآمِر ولـمّا يشرع في إتيان أمره، إذ يـملأ الآمِر عليه أفقه ويأخذ بمجامع قلبه، فيشغلُه إقباله على ربه عن النظر إلى عمله! وأي الرتبتين نزل الإنسان، فقد تأتّى له الجمع، في إبصاره، بين ما حقُّه أن يكون متناهيا كما هو الائتمار أو الانتهاء وبين ما حقُّه أن لا يتناهى، وهو الآمِر أو الناهي الأعلى سبحانه، إما متوسلا بالمتناهى إلى اللامتناهي أو على العكس متوسلا

باللامتناهي إلى المتناهي؛ فأين من هذا ذلك الذي يتقلب بين حدوده الخَلْقية ويثوي فيها! فكلما ظن أنه اقتحم واحدا منها، هجم عليه حدٌّ مِثله أو أشد منه، هذا إذا لم يتسبب في ظهور حدود يَلقى فيها حتفه؛ فلا هو عرَج، ولا هو أبقى على سريانه.

3.1.3. أن حدود الله تُـحرّر العقل بها لا يتحرّر به بدونها، إذ تُـحرِّره من «الأهواء»؛ والهوى عبارة عن «الرأي الذي يُخِلّ بمقتضى العقل»، فيَقضي بغير ما يجب أن يُقضى به، حتى لا أضر منه بالعقل؛ وخاصية الأهواء أنها تتداعى بتداعي الآراء بغير نهاية، بل قانون تداعيها أن اللاحق منها أفسد للعقل من السابق، حتى الإيهام بأنها لا تتناهى ولو أن ظاهر لا تناهيها هو الاستمرار في النزول إلى الأسفل، فالأسفل؛ فهذا **التسفُّل عبارة عن فقد التعقل**؛ فلا يُوقِف تداعي الأهواء المتسفِّل إلا تداع يضادُّه بإطلاق، وما ذاك إلا تداعي الحدود الإلهية، لأن تداعيها يأتيها من إحالتها على الآمِر الأسمى الذي لا تنفد كلماته ولو كانت الأشجار تِلْوَ الأشجار كلها أقلام وكانت البحار تِلْو البحار كلها مداد؛ فتقدر هذه الحدود على إخراج العقل من انحداره، مولّية وجهته إلى ربّه؛ وحينها، يأخذ العقل في تصوّر عالَم بأوصاف مطلقة غير الأوصاف المقيَّدة التي تقوم بالعالَم الذي يحيط به؛ ولا أوسع تحريرا للعقل من انفتاحه على المطلق.

مما تقدم، يتبين أن حدود الله تُخرج الإنسان من «الحالة الاختيانية» الناتجة عن نقضه «ميثاق الشهادة» إلى **«الحالة الائتمانية»** في جانبها الخاص بحفظ الشهادة بربوبية الخالق؛ **إذ يَسترجع عقلُه**، بفضل هذه الحدود، **قدرته على تمام الإبصار؛ ذلك أن صلته بعالم الملكوت تتجدَّد، فيُبصر من المعاني ما لم يكن** يبصره في عالمه المُلكي، كما أن توجُّهَه إلى ربِّه يأخذ في التزايد، حتى كأنه لا يتناهى لِوجود تعلّقه بـ«اللامتناهي»، فيُدرك من **السعة** ما لم يكن يدرك؛ **ثم إن صلته** بالأهواء التي تنحدر بعقله تأخذ في الانقطاع، حتى كأنه لم يتَّبعها من قبل، **لوجود تعلُّقه** بالمطلق، فيعرف من الحرية ما لم يكن يعرف؛ وهكذا، **فإن تجديد العهد بـ«الملكوتي» و«اللامتناهي»** و«المطلق»، عن طريق حدود الله، يعيد إلى الإنسان حالته **الائتمانية**، بحيث **يُحقِّق إبصارُه تجدُّدا** في الإدراكات وتوسُّعا في الآفاق وتَـحرُّرا من الأهواء.

2.3. إبطال القول بأن «حدود الله» عبارة عن «قيود»

يدَّعي «خصوم المحدودية الـخَلْقية» أن حدود الله عبارة عن «**قيود**»؛ فالقيد هو الوِثاق المانع من الحركة؛ فإذا زعم هؤلاء أن حدود الله قيود، فالمراد أنها **تُوثِق الاختيار**؛ فلا يختار الإنسان ما يقدر على اختياره أو ما يَحِقّ له اختياره؛ والاختيار يدل على حرية الإرادة؛ فإذا فقَدَ الإنسان الاختيار، فقد تعطّلت إرادته، فيصير، في أفعاله وتروكه، تابعا لإرادة غيره، لا يأتمر إلا بأمره، ولا ينتهي إلا بنهيه؛ فلا يقدر حتى على التفكير بنفسه فيما يختص به، ناهيك عن أن ينهض إلى العمل من تلقاء نفسه؛ وهكذا، فالفاقد لإرادته كالفاقد لحياته، وإلا، فهو إلى الأموات أقرب منه إلى الأحياء؛ وحينئذ، يلزم أن حدود الله التي هي إرادة الله، بحسب هؤلاء، لا تحيي الإنسان، بل تميته، لأنها تشلُّ إرادته.

والواقع أن حدود الله تُخرج الإنسان من **حالة الخيانة** التي وقع فيها، فصار ينكر محدوديته الخُلُقية إنكاره لمحدوديته الخَلْقية؛ ولا مخرج من هذه الحالة المتردية إلا بعودة الإنسان إلى الحالة الأصلية التي أخذ فيها الحق سبحانه «ميثاق الأمانة» منه، أي «**الحالة التي اختار فيها الائتمان على رعاية مربوبيته وفق القيم الأخلاقية**»؛ ورغم أن الإنسان خان ربَّه، منكرا ائتمانه على حفظ مربوبيته، فقد تَـجلَّى عليه بواسع راحميته، فتداركه بحدوده التي تهديه إلى استرجاع «الحالة الائتمانية» المفقودة؛ وتوضيح ذلك كما يلي:

1.2.3. أن حدود الله تُوسِّع دائرة الاختيار بما لا تتوسع بغيرها؛ فقد بدا الإنسان مختارا ولَـمّا تُسند إليه الأمانة بعد، إذ **اختار** من دون سائر المخلوقات أن يَحمل «**أمانة رعاية المربوبية بحسب القيم الأخلاقية**» التي أشفقت منها؛ ولما كان الاختيار أول مظهر تَـجلَّت به هذه المربوبية، فقد أضحى أولَ شيء ائتُمن عليه الإنسان، فتعيَّن عليه حفظه؛ ولم تنزل الحدود الإلهية لاسترجاع هذه الممارسة الاختيارية الأولى فحسب، بل أيضا لجعل إرادة الإنسان توافق إرادة الله، فتأتي اختياراته على مقتضى ما شرّع؛ وإذ كان الأمر كذلك، لزم أن تخرج دائرة اختيارات الإنسان عن نطاقها المادي إلى نطاق معنوي. فيغدو مختارا حيث يكون غيره من الخَلْق مضطرا، بدءا بالإيمان بالذي خيَّره فيه، ومختارا لـما لم يكن يخطر على باله أن يكون موضع اختيار، بدءا بالقرب من ربه؛ وكذلك مختارالأفعال

ما كان ليقوى على اختيارها، بدءا بمجاهدة نفسه.

بل، أكثر من ذلك، لزم أن تخرج دائرة اختياراته عن نطاقه الشخصي إلى النطاق الإلهي؛ فلما كانت الإرادة الإلهية المتجلية في حدوده لا تنتهي تعلّقاتها ولا تمتنع تحققاتها، فإن اتباع الإنسان لهذه الحدود الإلهية يجعل إرادته تَرِث من أوصافها على قدر هذا الاتباع، فتتعلق بما لم تكن تتعلق به، ويتحقق لها ما لم يكن يتحقق؛ فأين من هذا اختيارات من أوصد دونه باب المعاني الروحية، متقلبا بين الاختيارات المادية وحدها، ناهيك عن إراده الله التي لا يرى فيها إلا إرادة متسلِّطة على إرادته تسلُّطه هو على إرادة غيره! فمن عجز عن تصور إرادة الله على غير قانون إرادة الإنسان، فهو عن تصوُّر اختياراتٍ غير الاختيارات الحسية أعجز.

2.2.3. أن حدود الله تحرر الإرادة بما لا تتحرر به من دونها؛ إذ تحررها من الشهوات؛ والشهوة هي الرغبة التي تخل بمقتضى الإرادة، فتحملها على الإتيان بما لا ينبغي الإتيان به، حتى لا أضر منها بالإرادة؛ فنِسبتها إلى الإرادة كنسبة الهوى إلى العقل؛ وخاصية الشهوات في التداعي الذي لا يتناهى كخاصية الأهواء، ولكن الشهوات تزيد على الأهواء في كون الشعور بهذا التداعي ليس شعورا وهميا، بل هو شعور حقيقي؛ إذ الأصل في الشهوة أن تكون **رغبة لا تُقضى**، فلا يكاد المرء يُشبع الشهوة التي أثيرت في نفسه، حتى تُسلمه إلى شهوة أخرى أشد منها، فينطلق لاهثا وراءها؛ وما أن يباشر إخماد نارها، حتى ينتقل عنها إلى غيرها، وهكذا دواليك.

والسبب في ذلك هو أن الغاية من قضاء الشهوة هو «الاستمتاع»، والاستمتاع ليس له حد يقف عنده؛ ولا يقدر على إيقاف هذا التداعي غير المحدود للاشتهاء إلا حدود الشرع؛ وليس ذاك لأنها تحيل على واضعها الذي لا تتناهي كمالاته فقط كما هو الشأن في إيقاف تداعي الأهواء، بل، كذلك، لأن هذا الواضع الأعلى، وهو أعلم بعباده، وضعَها على الوجه الذي يضبط شهوات الإنسان ضبطا يقيه «الإسراف»، فيجوز القول إن **حدود الشرع هي، أصلا، حدود للشهوة**؛ فالمعاصي إنما سببها **الشهوات**، وهي أحد مداخل الشيطان، بل أحب المداخل إليه؛ ولنا في قصة «آدم» و«حواء» عليهما السلام أول

شاهد؛ فلولا شهوة الأكل من الشجرة المحرَّمة، لما أغواهما عدوها، فخالفا نهي الله عن قُربها، مرتكبين أول معصية؛ ولنا في قصة ابني آدم الشاهد الثاني؛ فلولا شهوة «قابيل» فيما عند أخيه «هابيل»، إن متاعا دنيويا أو تقبُّلا إلهيا، لما أقدم على قتله، مقترفا أول قتل.

3.2.3. أن حدود الله تُخلِّص الإنسان من الشعور بالحيازة؛ لا شك أن «مبدأ الأمانة» الذي يقوم عليه «ميثاق الائتمان على رعاية المربوبية وفق القيم الأخلاقية» يوجب على الإنسان أن لا ينسب إلى نفسه مِلكيةَ أي شيء، بدءا باختياره تَـحمُّلَ الأمانة وانتهاء بالوفاء به على مقتضاه، ذلك لأن هذه النسبة تضرُّ بِه من جهات مختلفة:

إحداها، أنها تنزع منه استحقاق الائتمان؛ إذ لا يُؤتَـمن إلا من ينسب الأمانة إلى مالكها، ولا يطمع مطلقا في حيازتها، حتى ولو أُذِن له في استيفاء حقوقه منها، تَـمتُّعا بها، بعد أن يكون قد أوفاها حقوقها، حفظا لها شأن الائتمان الإلهي الذي لا يفصل بين ما يجب للأمانة وما يجب للمؤتَـمَن.

والثانية، أنها تُضيِّق نطاق الاختيار؛ فقد غلب على الظن بأن الحيازة توفّر إمكانات للاختيار، بل تزيد فيها على قدرها؛ لكن لو نظرنا في الأمر مليا، لتبين أن العكس هو الصحيح؛ إذ أن الحائز للشيء يفرض عليه مَحوزُه المحدود أن يُجري اختياراته ضمن حدوده، بينما المؤتَمَن على الشيء لا يتقيد في خاصّ اختياراته بـما ائتُمن عليه، بل يتقيد بإرادة الذي ائتمنه عليه، فيكون له من الاختيارات على قدر سعة هذه الإرادة؛ ولما كان الحق سبحانه هو الذي ائتمن الإنسان، بل خيَّره في هذا الائتمان نفسه، وهو وحده المالك لإرادة مطلقة، فقد بلغ مجال اختيارات الإنسان أقصى مداه.

والثالثة، أن إقامة الإنسان على النسبة الـمِلكية تُفضي به إلى طلب النزول بمقام الربوبية نفسه، متجاهلا، بالمرة، مربوبيته التي لا يمكن أن ينسلخ عنها؛ وغير خافٍ أن هذا التربُّب هو الأصل في عظائم الشرور التي يرتكبها الإنسان، متمثّلةً في أشكالٍ لاتباع الأهواء لا تنحدّ، وفي ألوانٍ لسفك للدماء لا تنعدّ.

فجاءت حدود الله تنهى عن كل المنكرات، كبيرها وصغيرها، وتأمر بكل الخيرات، جليلها ودقيقها؛ فكان لإحاطة هذه الحدود بالمنكرات، نهيا عنها، وبالخيرات، أمرا بها،

أثره البالغ في تعاطي الإنسان انتزاع الشعور بالحيازة من باطنه، ونسبة كل شيء إلى خالقه؛ فحتى ما اقترفته يده ينسبه إلى قدره، وما قدَرُه بيده، بل بيد ربّه؛ وأين من هذا روح الحيازة التي يدعو إليها خصوم المحدودية الشرعية، حتى جعلوا هذه الروح عنوانا لحرية الإنسان، إذ بقدر ما يحوز الإنسان من الأشياء، يكون حرا! ولم يقف بعضهم بهذه الحيازة عند حد اعتبارها أساسا للحرية، بل جعلوا الحرية نفسها حيازة، إذ أصلها، بحسب رأيهم، القانون الذي يضعه الإنسان لنفسه، والذي لا يكون إلا في مِلكه.

ممّا مضى، يتضح أن حدود الله تُخرج الإنسان من «الحالة الاختيانية» الناتجة عن نقض «ميثاق تحمُّل الأمانة» إلى «الحالة الائتمانية» في جانبها الخاص بالائتمان على رعاية مربوبية المخلوق على مقتضى القيم الأخلاقية؛ إذ تسترجع **إرادتُه**، بفضل هذه الحدود، **قدرتها على تمام الاختيار**، ذلك أن مدى هذا الاختيار يتسع بما لم يكن يتسع له، حتى كأنه لا شيء إلا وهو موضع اختيار للإنسان، بدءا بائتمانه؛ وتأخذ إرادته في التحرر من ثوران الشهوات وتداعيها، حتى إن، في رغبته لأي شيء، رغبةً إلى المنعِم بها عليه، بدءا بالرغبة في تحمّل الأمانة؛ كما يأخذ شعوره بالحيازة في التلاشي، علما بأن هذا الشعور يضادُّ استحقاق الائتمان ويضيِّق نطاق الاختيار، حتى كأنه لا شيء إلا وهو موضع ائتمانه، بدءا باختياره؛ وهكذا، فإن التزام الإنسان بحدود الله يعيد إلى الإنسان حالته الائتمانية الأولى، فتتحقّق **إرادتُه** توسُّعا في الاختيارات وضبطا للشهوات وخروجا عن الحيازات.

والقول الجامع في هذا الفصل الرابع هو أن الإنسان تقَلَّب في حالتين اثنتين: **أولاهما**، **«الحالة الاختيانية»** التي خان فيها الميثاقين: «ميثاق حفظ الشهادة بربوبية الخالق» و«ميثاق الائتمان على رعاية مربوبية المخلوق»؛ والثانية، **«الحالة الائتمانية»** التي ردّته إليها «راحمية» الخالق سبحانه بفضل الحدود الرحموتية التي حدَّها له، إذ استعاد عقلُه طاقة الإبصار الحديد، واصلا المُلك المتناهي بالملكوت اللامتناهي، كما استعادت إرادتُه طاقة الاختيار السديد، متخلّصة من آفتي تسلُّط الاحتيار وتلوُّن الاشتهاء.

الباب الثاني

من الشاهدية الإلهية إلى الشاهدية الإنسانية

الفصل الخامس

الشاهدية الإنسانية
بين أصل المراقبة وأصل الأخلاق

لقد تقدَّم بيان الصلة بين «الشاهدية الإلهية» و«الآمِرية الإلهية»، وظهر بأن «الشاهدية» ليست خاصية مستقلة عن «الآمِرية»، بل هي خاصية تشملها وتزيد عليها، هذه الزيادة التي توجب تجديد نظرنا إلى «الآمِرية»؛ فلا تقوم الآمِرية، كما في المنظور الائتماري للفقيه، على مُجرَّد الإلقاء بالأوامر ومجرَّد الإيجاب بإيقاعها، بل تقوم، بحُكْم «الراحمية الإلهية»، على الإلقاء المقترن **بالإبصار** وعلى الإيجاب المقترن **بالاختيار**، فما يتلقاه المأمور يكون **إلقاء مُبصِرا**، وما يُدعَى إليه يكون **إيجابا مختارا**؛ وبهذا، فإن الشاهدية الإلهية خاصية تجمع بين خاصيتين أخريين هما: «**السامعية**» و«**الباصِرية**»، فتكون علاقة الشاهد الأعلى بالمأمور هي **علاقة إسماع وإبصار، فهو يُسمِعه أمره ويُبصره آمِريته**.

وقد تجلى هذا الجمع بين الخاصيتين في اقتران اسمى «السميع» «والبصير» من الأسماء الحسنى في كثير من الآيات القرآنية من غير أداة عطف، حتى كأنهما اسمان مترادفان، لأن ذكر هذه الأداة يوجب المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، فضلا عن أن الشيء لا يُعطَف على نفسه؛ فدلَّ على أن اسم «الشهيد» من أسمائه الحسنى جامع للاسمين المذكورين جمع المتلازمين؛ وقد ذُكر في القرآن الكريم بهذه الصيغة عشرين مرة، فضلا عن اسم «الشاهد» وعن تصاريف الفعل: «شهِد».

1. موجبات الانتقال من الآمرية إلى الشاهدية

وإذا ثبت أن «الشاهدية» تتضمن «الإبصار» و«الاختيار»، بالإضافة إلى ما تتضمَّنه

«الآمِرية» من وجهة نظر الفقه الائتماري ـ أي «الإلقاء» و«الإيجاب» ـ فقد قام الفقه الائتماني بالخطوات التالية:

أولاها، انتقل من المنظور الذي يُقدِّم الاشتغال بالأوامر إلى المنظور الذي يقدِّم الاشتغال بالآمِر لاعتبارين اثنين: أحدهما، **اعتبار منطقي**، حيث إن وجود الأوامر يتوقف على وجود الذات الآمِرة؛ والثاني، **اعتبار اسمي**، فلما كانت الأسماء الحسنى، مقترنةً، أكملَ دلالةً على المسمَّى الأعلى منها منفردةً، كان هذا الاقتران أدعى إلى الاشتغال بالمسمَّى الأعلى من حيث هو ذات جامعة للكمالات المطلقة.

والثانية، جعل **تبليغَ** الأوامر يزدوج **باستحضار** الآمِر؛ فإن الآمِر الأعلى لا يُلقي بأوامره عن غياب، بل عن **حضور**، والحضور يوجب الإبصار؛ وعلى هذا، فإن علاقة الآمِر الأعلى بالمأمور ليست علاقة بيانية فحسب، بل هي أيضا **علاقة عيانية**؛ وواضح أن المقصود بـ«**العيان**» هنا هو **تحصيل يقين روحي بمعية الآمِر**، أي أنه **تجربة داخلية خالصة**؛ وقد تبلغ هذه التجربة **الوجدانية** عند المأمور من القوة درجة أن يشك في عيانه الخارجي الحاصل بحاسة العين، ولا يشك مطلقا فيها، وإلا فلا أقل من أنه يتحقق بها تحقُّقه بهذا العيان الخارجي.

والثالثة، جعل العلاقة الائتمارية تزدوج، هي الأخرى، بالعلاقة الائتمانية؛ وذلك لأن الأوامر الإلهية تدور على مقصدين هما: «حفظ الشهادة بربوبية الخالق» و«النهوض برعاية مربوبية المخلوق وفق القيم الأخلاقية»، بناء على الميثاقين الملَكوتيين المأخوذين من الإنسان؛ وكلا المقصدين لا يَـملك الإنسان من أمرهما شيئا، وإنما ائتُمن عليه باختياره من لدن الخالق سبحانه، فيلزم أن الائتمار الذي هو استجابته لهذين المقصدين المؤتَمَن عليهما، هو الآخر، لا يـملك من أمره شيئا؛ غير أن المأمور، بعد أن يأتي من الأوامر ما قُدّر له أن يأتيه، تميل نفسه إلى أن يَنسُب إليها حصول ائتماره، ظانا بأنه من كسبه وبإرادته؛ وقد يذهب به هذا الظن بعيدا إلى حد أن يُعجَب بهذا الائتمار المكتَسَب، فيرى لنفسه فضلا على سواه، بل يرى أن له حقوقا عليه، بدءا بالإجلال وانتهاء بالامتثال، واقعا، من حيث يشعر أو لا يشعر، في التربُّب بائتماره؛ لذلك، يتعيَّن على المأمور التجرد،

ابتداء وأول وهلة، من هذه النسبة التي لا يـملك أن يوقف استبدادها متى مالت نفسه إليها؛ ولا سبيل إلى التجرّد منها إلا بأن ينسب حُسْن ائتماره إلى خالقه الذى أنعم به عليه، معتبرا أنه أمانة استودعها إياه كما استودَع عنده الأوامر التي يتوسَّل بها إلى تحقيق القصدين المذكورين.

والرابعة، اعتبرَ أن الأوامر الإلهية هي الوسيلة الوحيدة التي تُخرج من الحالة الاختيانية التي سقط فيها بسبب نقضه للميثاقين الملكوتيين إلى الحالة الائتمانية الأصلية التي كان فيها قبل هذا النقض؛ ذلك لأن هذه الحدود المُنزلَة تُبيِّـن، على التفصيل، الشروط الضرورية والكافية لهذا الخروج، فضلا عن أن الذى حدَّها هو ذاته الذي واثقه الإنسانُ على حفظ واجبات الربوبية وحقوق المربوبية، سبحانه وتعالى؛ فمتى قام الإنسان بهذه الشروط، أخذ عقله يسترجع قدرته الأولى على الإبصار، بحيث يمتد مداه إلى ما لم يكن يمتد له، كما أخذت إرادته تسترجع قدرتها الأولى على الاختيار، بحيث يتسع مجاله لما لم يكن يتسع له.

فيتبيـَّن إذن «أن الشاهدية الإلهية» يترتب عليها من الواجبات ما لا يترتب على «الآمرية الإلهية»، وأن هذه الواجبات ترتقي بالواجبات المترتبة على «الآمِرية»، فضلا عن أنها تدفع الآفات التي قد يقع فيها الفقيه متى اكتفى بالنظر في «الآمِرية» أو يقع فيها المأمور متى اكتفى بالعمل على وفق هذا النظر الفقهي الائتماري؛ ومتى سلَّمنا بواجبات الشاهدية هذه، **لزم اعتبار الأخذ بـ«الشاهدية» نازلا من الأخذ بـ«الآمِرية» منزلة الأصل من الفرع**، إذ أن الآمِرية إنما استُنبِطت من الشاهدية بطريق **التجريد**، أي تـم استحصالها بصرف بعض الخصائص التي تقضي بثبوت الواجبات المذكورة؛ وعليه، **يتعين على الفقيه الرجوع إلى الأصل ــ أي الشاهدية ــ إن هو أراد كمالَ نظَره، كما يتعيّن على المأمور الرجوع إلى هذا الأصل إن هو أراد كمال عمله.**

2. خصائص الشاهدية الإنسانية

ما دامت مقاربتنا للشاهدية الإلهية بُنيت على نظرة تكاملية للأسماء الحسنى باعتبارها وسائل التخلق الإنساني بقدر ما هي مقاصد التجلي الإلهي، فقد نفرِّق في هذه الأسماء،

باعتبار إمكان التخلق بها، بين أصناف ثلاثة[1]:

أولها، الأسماء التي يستحيل على الإنسان التخلُّق بها كـ«الصمدية» و«السرمدية» ولو أن الغرور بلغ بالإنسان إلى حدّ أن يـُمنِّي نفسه بتحصيل القدرة على رفع هذه الاستحالة في مستقبل الأيام، حتى ولو كان بعيدا.

والثاني، الأسماء التي يُـمكن للإنسان أن يتخلَّق بها على قدره، ولكن يُحظَرَ عليه تعاطي ذلك بحُكم مخالفته لمبدإ استئثار الحق سبحانه بها مثل «الكبرياء» و«العظمة»، غير أن الإنسان الذي لا يزال في الحالة الاختيانية لا ينجو من تعدِّي هذا المبدإ، لأنه ناتج من تضخُّم الشعور بالحيازة.

والثالث، الأسماء التي يمكن للإنسان أن يتخلق بها على قدر الطاقة، مع حفظ المباينة المطلقة بين اتصاف الخالق بها واتصاف المخلوق بها مثل «العدل» و«الإحسان».

ولما كان إمكان التخلق بهذا الضرب الثالث من الأسماء أمانة في ذمة الإنسان، بدليل ورود الشريعة به، فقد وجب أن يُنسب حصول هذا التخلق إلى صاحبه الأعلى، فيتعين أن نتبين الوجه الذي تفضَّل به على الإنسان بهذا التخليق؛ والاسم الإلهي الذي يعني الفقه الائتماني التخلق به هاهنا هو اسم «**الشهيد**»، فكيف إذن يُحصِّل الإنسان شاهدية على قدره تكون موصولة بالشاهدية الإلهية؟

لقد مضى أن الحق سبحانه، حين يُلقي بأمره إلى الإنسان، إخراجا له من حالة الخيانة، فلا يُسمعه هذا الأمر فقط، بل أيضا **يُشهده** عليه بموجب الميثاق الأول، ولا إشهاد على الشيء بغير **شهوده**؛ والشهود عبارة عن إبصار، بصرف النظر عن طبيعة هذا الإبصار، فقد يكون «**بَصَرا**»، أي إبصارا بعين الرأس لآيات كونية أو قولية أو يكون «**بصيرة**»، أي إبصارا بعين الروح لمعاني هذه الآيات، محيلةً على خالقها، وشاهدة على بديع صنعه أو بليغ حكمته؛ وهكذا، فلا أمر إلهي بغير إسماع الإنسان وإبصاره، بحيث يصير الإنسان «**سميعا**» بإسماع الله له و«**بصيرا**» بإبصار الله له؛ ومن ثَمَّ، يكون الإنسان قد

(1) انظر العز بن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال**، ص 53.

تخلَّق باسمي «السميع» و«البصير» من الأسماء الحسنى، لا تخلُّقا واحدا، لكن تخلُّقين اثنين: **تخلُّق خَلْقي** (بفتح الخاء وتسكين اللام)، إذ رزقه حاسة السمع وحاسة البصر، بموجب **الخِلقة** الظاهرة التى أنشأه عليها؛ و**تخلُّق خُلُقي** (بضم الخاء واللام)؛ إذ علَّمه كيف يَسمع وكيف يُبصِر، بموجب **الفطرة** الباطنة التى أودعها فيه، فالتخلُّق الأول لا يستقيم ولا يكتمل إلا بالتخلق الثاني؛ وهذا يعني أن الإنسان يزدوج فيه السمع كما يزدوج فيه البصر؛ فله سمع ظاهر وسمع باطن، كما أن له بصرا ظاهرا وبصرا باطنا؛ ولا يحصل له «**السمع الحقُّ**» إلا إذا توسَّل السمعُ الظاهر بالسمع الباطن كما لا يحصل له «**البصر الحق**» إلا إذا توسَّل البصر الظاهر بالبصر الباطن[2].

هكذا، فإن تخليق الإله سبحانه للإنسان، متجليا باسمه «السميع»، زوَّده بالسمع المزدوج، فجعله يستحق أن يوصف، على نقصان بشريته، بكونه «**سميعا**» كما يوصف به الإله الذي لا نهاية لكمال سمعه؛ كما أن تخليق الإله له، متجليا باسمه «البصير»، زوَّده بالبصر المزدوج، فجعله يستحق أن يوصف، على نقصان بشريته، بكونه «**بصيرا**» كما يوصف به الإله الذي لا نهاية لكمال بصَره؛ ولـمَّا كان اسم «**الشهيد**» من الأسماء الحسنى، على ما سبق، يدل على اقتران الاسمين: «السميع» «والبصير»، رجع تخليق الإله للإنسان بواسطة هذين الاسمين إلى تخليقه، متجليا عليه باسمه «الشهيد»؛ إذ زوَّده بالشهادة المزدوجة: «الشهادة الظاهرة» و«الشهادة الباطنة»، فجعله يستحق أن يوصف، على نقصان بشريته، بكونه «**شهيدا**» كما يوصف به الإله الذي لا نهاية لكمال شهادته؛ وبهذا، يُحصِّل الإنسان «شاهدية» على قدر التخليق الإلهي له، شاهدية جامعة، هي الأخرى، بين «سامعية» و«باصرية» على قدر هذا التخليق؛ ولا أدل على مقدار هذه الشاهدية التى منحها الحق سبحانه للإنسان من كونه لم يخص بها بَصرَه وبصيرته، بل عمّمها على جميع ملكاته وأعضائه، حتى جلده الذي يكسوه[3].

---

(2) تدبر الآية الكريمة: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»، **الملك**، 10.

(3) تدبر الآيات الكريمة: حَتَّى إِذَا مَا جَاؤُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ، وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلا أَبْصَارُكُمْ وَلا جُلُودُكُمْ

1.2. الشاهدية الإنسانية والمراقبة

وإذا كانت شاهدية الإنسان من شاهدية الإله، فإن فائدتها في خروجه من الحالة الاختيانية لا تتأتى إلا بالبدء باستعادة حالة الإشهاد الأول الذي ائتُمن عليه، والذي ما لبث أن خانه، إذ بلغ، في هذه الحالة، من اليقين بربوبية خالقه حدَّ الإبصار، ولا إيقان يعلو على الإبصار؛ ولما كانت العبادة هي الأمانة التي يَتوصَّل الإنسان بأدائها إلى الاتصال بربِّه، فقد لزِم أن يؤدّيها على أقصى درجة من اليقين بربوبيته، حتى كأنها عين اليقين الذي حصّله يوم الإشهاد، فيكون شاهدا لربه؛ والإنسان الشاهد على ضربين: «الشاهد العياني» و«الشاهد البياني».

أما **الشاهد العياني**، فقد دعا الرسول، صلى الله عليه وسلم، إلى نزول رتبته في الإبصار بقوله: «**أن تعبد الله كأنك تراه**»؛ فهذا الشاهد يأتي عبادته التي هي صلته بربه، وهو لا ينفك ينظر إليه سبحانه، بل يسبق نظرُه إلى ربه نظرَه إلى عبادته، بل إن نظرَه إلى ربه، وهو يناجيه، يجعله ينسى عبادته ولو لم ينس أوامر ربه؛ إذ لو أتى منها ما أتى، ما نظَر إلى عمله نظرة واحدة، لأن ما هو فيه من شعور بجلال المنظور إليه أسمى من أن يكون عن استحقاق، فضلا عن أن يكون مع منظوره شريك، فقد عرَجت روحه إلى ربه قبل عروج عبادته.

بل إن هذا الشاهد، وهو ينظر إلى ربه، تأتيه العبادة قبل أن يأتيها، إذ تظهر له أسبابها حيث لم يكن يراها، وتَعمَل به ما لم يكن يعمل بها، حتى كأنه مسخَّر لها، وليست مسخَّرة له، فيأتيها وهو غائب بالكلية عن نفسه، فيكون إتيانه بها على شرطها الملكوتي كما قضى به المنظور الأسمى جل جلاله؛ ثم إن هذا الشاهد، وقد مُلئت روحه نظرا إلى ربه، لم يَعُد يرى نفسه ناظرا، بل منظورا به إلى ربه؛ إذ أضحى النظر هو الناظر دونه، أما هو، فأمرُه أن يُنظَر به إلى ربّه بغير الوجه الذي كان ينظُر به إليه، حتى **كأنه نظر كله**، متقلبا أيما تقلُّب في عروجه إلى ربه؛ إذ تتوارد عليه، إذ ذاك، أسباب التقرب من كل الجهات، وما

وَلَكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ اللهَ لا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ، وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنْ الْخَاسِرِينَ»، **فصلت**، 20-23.

هو بآخذ بها بنفسه، وإنما مأخوذ بها بربه إليه، لأن الحق سبحانه خصّه بقرب غير القرب العام، وإلا فهو أقرب إلى الشيء من نفسه، بل أقرب إلى القرب من نفسه، بل إن القرب لا يكون كذلك إلا به، حقّا وحقيقةً.

وهل، في ذلك، عجب وقد خُصَّ الشاهد العياني بردّ الأمانة إلى أهلها بخير ما يكون الرد! فالذي ائتمنه سبحانه وتعالى، استرد نظره إليه كما استرد أسباب تقربه إليه، لأنه هو مالكها الحق، بل استرد إرادته في القرب وفي النظر، بل استرد منه اختياره الأول بحمْل الأمانة وهو في عالم الملكوت؛ فهذا الاختيار هو، الآخَر، أمانة حمَلها الإنسان ولـمّا تُعرَض عليه الأمانة بَعدُ، ويَعرِفها باسمها كما يعرف اسمه؛ فما ينبغي للشاهد العياني أن تكون له الخيرة مع ربه بعد أن قرَّبه منه، وصار بصره الذي يُبصر به[4]؛ أليس هو أقرب إلى البصر من إبصاره؟ بلى.

وأما **الشاهد البياني**، فقد نبَّه الرسول، صلى الله عليه وسلم، على رتبته في الإبصار، قائلا: «**فإن لم تكن تراه، فإنه يراك**»[5]؛ واضح أن رتبة هذا الشاهد البياني في الإبصار غير رتبة الشاهد العياني ولو أن له نظرا مِثله، لكنه **ليس نظرا إلى مولاه**، كما هو نظر الشاهد

(4) تفكر في الحديث الشريف: «إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه» رواه البخاري.

(5) تفكر في الحديث الشريف: «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ الله صَلىَّ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ، إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ يَمْشِي، فَقَالَ: «يَا رَسُولَ الله مَا الإِيمَانُ؟» قَالَ: «الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِالله وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَلِقَائِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الآخِرِ»، قَالَ: «يَا رَسُولَ الله مَا الإِسْلَامُ؟»، قَالَ: «الإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ المَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ»، قَالَ: «يَا رَسُولَ الله مَا الإِحْسَانُ؟»، قَالَ: «**الإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ**»، قَالَ: «يَا رَسُولَ الله مَتَى السَّاعَةُ؟»»، قَالَ: «مَا المَسْؤولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَلَكِنْ سَأُحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا وَلَدَتِ المَرْأَةُ رَبَّتَهَا فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَ إِذَا كَانَ الحُفَاةُ العُرَاةُ رُءوسَ النَّاسِ فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللهُ: ﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾»، ثُمَّ انْصَرَفَ الرَّجُلُ، فقالَ: «رُدُّوا عَلَيَّ»، فَأَخَذُوا لِيَرُدُّوا فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا، فَقَالَ: «هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِينَهُمْ»، أخرجه البخاري ومسلم.

العياني، وإنما هو **نظر في مولاه**؛ وهناك فرق بين ذينك النظرين: فالنظر المتعدي بـ«إلى» هو «**نظر مواجهة**»، أي نظرُ وجهٍ إلى وجه، فأينما ولّى الشاهد العياني وجهه، فثمَّ وجه مولاه؛ بينما النظر المتعدي بـ«في» هو «**نظر مراقبة**»، أي أن الشاهد البياني يرى في ربه «**رقيبا**» عليه، ويتفكَّر في «**راقبيته**»، إحاطةً بكل شيء، وحفظا لكل شيء، ولزوما لكل شيء؛ ولئن لم ينزل هذا النظر في راقبية مولاه منزلة النظر إليه التي ينزلها نظر الشاهد العياني، فإنه عبارة عن «**نظر إلى نظر مولاه إليه**»؛ وفي هذا النظر إلى نظر ربّه إليه، يغدو مراقبا نفسَه بوصفه مأمورا مراقبته لربه بوصفه آمِرا، إذ يقينُ علمِه بأن الآمِر الأعلى ينظر إليه، مطَّلعا على جِلِّ أعماله ودِقِّها، يحمله على أن ينتهي عما نهاه، ويأتمر بما أمره.

بل إن مزيد إيقانه بأن الآمِر لا ينظر إلى جوارحه، وهي تأتي ظاهر أعمالها فحسب، بل أيضا **ينظر إلى قلبه**، وهو يأتي باطن أعماله، يدعوه إلى أن يُصفِّي أعمال قلبه من عارض الشوائب وغامضها، مجتهدا كأحسن ما يكون الاجتهاد في إخلاص عبادته لربه، وإفراده بالتوجه فيها، فيستنكف من أن يسمع من أحد غير مولاه، ملقيا إليه سمعه بكليته، فيعقل عنه ما لم يكن يعقل، ويتبين ما لم يكن يتبيـّن، حتى كأنه، وهو يقرأ قرآنه ويحفظ بيانه، يتلقى من وراء حجاب ما يتلقى؛ ولما كان لا يشهد مولاه كما يشهده الشاهد العياني، بقي تلقّيه، على بالغ توجُّهه فيه، تلقيا بلا إشهاد، على خلاف الأصل، كما بقي عمله، على بالغ إخلاصه فيه، عملا بلا اختيار، على خلاف الأصل.

وقد يستولي عليه الشعور بهذا التلقي إلى حد أن ينسى أنه ناظر في نظر مولاه إليه، وحتى إذا لم ينسَ وبقيت فيه بقية من هذا النظر البياني، فقد يتدارك أمره، فيتبرأ منها ويتوب كما يتوب العاصي من ذنبه؛ إذ ينشغل بنظر مولاه إليه عن سواه، لا انشغال المتبيّن لأوامره كما كان، لكن، هذه المرة، انشغال الذاهل عن نفسه، متحققا بأن مولاه هو الناظر وليس سواه.

ولا يخفى أن الفرق بين «الشاهد العياني» و«الشاهد البياني» كالفرق بين الذي يفقه عن الله فقها ائتمانيا والذي يفقه عنه فقها ائتماريا ولو أنهما ينزلان معا رتبة الشاهد؛ إذ الأول يشهد **ربه**، ناظرا إليه، بينما الثاني يشهد **نظر** ربه إليه؛ وعلى الرغم من اشتراكهما

في الشهود، فإنهما يفترقان في كون الأول تسبق إلى شهوده الذاتُ الآمِرة قبل تجلياتها الأمْرية، لأن هذا الشهود العياني هو ثمرة كونه تَلقَّى منها خطابين مُبصرين: «خطاب الإشهاد» قبل شهادته بربوبية الخالق، و«خطاب الأمانة» قبل أن يتحمل رعاية مربوبية المخلوق، متزودا بإبصار الذي ائتمنه على الربوبية، شهادةً بها، وعلى المربوبية، رعاية لها؛ وعلى أساس هذه المعرفة الملكوتية، يدخل بقوة في الممارسة الائتمارية، بينما الثاني تسبق إلى شهوده التجليات الأمرية قبل الذات الآمِرة، لأن هذا الشهود البياني هو ثمرة كونه شهد بربوبية الخالق وتعهَّد برعاية مربوبية المخلوق؛ ولئن كان قد ألقى إلى مولاه السمع، فإنه لم يُلق إليه البصر، فدخل رأسا في الممارسة الائتمارية؛ وعلى أساس هذه الممارسة المُلكية، طلب معرفة الآمِـر، معتقدا أنه خاطبه في العالمين: الـمُلكي والملكوتي عن بيان، لا عن عيان.

وإذا ظهر أن الشاهد العياني والشاهد البياني يسلكان طريقين متعاكسين، فلا يعني ذلك أن النتائج التي يتوصلان إليها، مسائل خُلُقية كانت أو حقائق روحية، تكون متضادة، بحيث ما يثبته الأول ينفيه الثاني، وما ينفيه يثبته، وإنما يعني أن نتائج الأول تستوعب نتائج الثاني، وتضيف إليها ما لا تتسع له، كما يعني أن هذه السعة ذات الأصل العياني تجعلها في مأمن من الآفات التي قد تدخل على الممارسة الائتمارية متى وقفت عند حد البيان، كما أنها تصل هذه الممارسة بأسباب روحية ترقى بها إلى أفق أرحب ملؤه الإبصار والاختيار إلى حين ردّ الأمانات إلى مودِعها الأعلى.

2.2. الشاهدية الإنسانية و«الراحمية»

لا يخفى أن الراحمية الإلهية خاصية سابقة على كل الخواص الإلهية الأخرى التي تتحدد بها الأسماء الحسنى، بحيث تتأسس عليها واحدة واحدة، وإلا فلا أقل من أنها تستلزمها واحدة واحدة؛ وحسبك دليلان اثنان على ذلك، أحدهما خَلْقي: فما من شيء في عالم المُلك ولا عالم الملكوت إلا ووَسعته «الرحمة الإلهية»، إيجادا وإمدادا؛ فيلزم أن نتحرَّى في كل شيء مَواطن الرحمة فيه قبل طلب جوانب الانتفاع به، حتى نبني هذه الجوانب النفعية على تلك المواطن الرحموتية؛ والثاني خُلُقي: إن «الرحمة الإلهية» سابقة على ضدها،

وهو «الغضب الإلهي»، بحيث تنزل «الرحمة» منزلة «**أصل الخير**»، وينزل «الغضب» منزلة «**أصل الشر**»، فيتعين أن نُقدّم خلُق الرحمة، بوصفه أساس كل خير، على أي خُلُق آخر، حتى نبني أصول تخلُّقنا عليه.

1.2.2. الراحمية الإلهية؛ سبق أن وضحنا كيف أن «الآمِرية»، على ما فيها من إيجاب قاهر، تقوم على الراحمية، وأبرزنا واحدا من مظاهرها التي لا نُحصي لها عددا، وهو: «**ازدواج الإيجاب بالاختيار**»، وكذلك الأمر بالنسبة لكل الخواص الإلهية الأخرى؛ ففي كل منها من مكامن الرحمة ما هو جلي نتبيَّنُه لأول وهلة، ومنها ما هو خفي لا نتبيَّنُه إلا بعد لأي، ومنها ما هو أخفى لا نملك أن نتبيَّنه، حتى تلك الخواص التي تندرج تحت «الغاضبية الإلهية» مثل «الخاصية الانتقامية»؛ فمعاذ الله أن يخلو انتقامه بالكلية من الخير، فمهما بدا من الشر في شيء، فلا بد وأن في طيه خيرا بوجه من الوجوه[6]؛ فقد نظنه، من جانبنا، شرا، وليس هو كذلك في نفس الأمر؛ فلا يبدو أن في عالم الـمُلك شرا خالصا لا نُتفة من باطن الخير فيه، بل لا يبدو أن فيه خيرا خالصا لا شائبة من ظاهر الشر فيه، لأن هذا العالم مجال ابتلاء للإنسان بعدوه المبين، ولا ابتلاء بغير أن يُلبِس هذا العدو الخير بالشر والأمانة بالخيانة، إيقاعا للإنسان في شِراكه، حتى يبوء، مِثلُه، بغضب الله.

فإذا كانت «الغاضبية الإلهية» لا تخلو من الرحمة، على مضادتها للغضب، فما الظن بالشاهدية التي تجمع بين الاسمين الإلهيين: «السميع» و«البصير» اللذين يورِّث كل واحد منهما للإنسان تخلُّقين اثنين: خَلْقي وخُلُقي؛ فراحمية كل اسم منهما مزدوجة: «**راحمية كيانية**»، وتتجلي في مدّ الإنسان **بأسباب مخصوصة** لـ«الوجود» ببدنه متصلا بروحه في العالم المُلكي، بدءا بالخَلْق وانتهاء بالحفظ، بحيث يستطيع أن ينهض بأمانة السير الإسرائي، و«**راحمية إحسانية**»، وتتجلي في مدِّ الإنسان **بأسباب مخصوصة** لـ«التواجد» بروحه في العالم الملكوتي، بدءا بالفضل وانتهاء بالاصطفاء، بحيث يستطيع أن ينهض

---

(6) لقد تفطن الغزالي إلى هذه الحقيقة، إذ يقول: «ليس في الوجود شر إلا وفي ضمنه خير، ولو رفع ذلك الشر، لبطل الخير الذي في ضمنه، وحصل ببطلانه شر أعظم من الشر الذي يتضمنه»، **المقصد الأسنى**، ص 43.

بأمانة السر المعراجي.

وهكذا، فإن «الراحمية الكيانية» التي تتأسس عليها «السامعية» تقوم في تزويد حاسة الأُذُن لدى الإنسان بسمع ظاهر يُدرك به الأصوات من حوله، وكذا حفظُ هذا السمع إلى حين أجله، تمكينا له من الإسراء في عالمه المُلكي؛ أما «الراحمية الإحسانية» التي تتأسس عليها، فتكمن في تزويد الإنسان بسمع باطن يصل روحه بعالم الملكوت، تمكينا لها من العروج إليه؛ وكذلك، فإن «الراحمية الكيانية» التي تنبني عليها «الباصرية» تقوم في تزويد حاسة البصر لدى الإنسان بنظر ظاهر يُدرك به الأشكال والألوان من حوله، وكذا حفظُ هذا النظر إلى حين أجله، تمكينا له من الإسراء في عالمه المُلكي؛ أما «الراحمية الإحسانية» التي تنبني عليها، فتكمن في تزويد الإنسان بنظر باطن يصل روحه بعالم الملكوت، تمكينا لها من العروج إليه.

وعلى هذا، فإن الإسماع الإلهي، باعتبار الرحمة التي في ضِمْنه إسماع مزدوج، «**إسماع خَلْقي**» يُسري به الإنسان في عالم المُلك، و«**إسماع خُلُقي**» تعرج به روحه إلى عالم الملكوت؛ وكذلك الإبصار الإلهي، باعتبار الرحمة التي في ضِمْنه، إبصار مزدوج، «**إبصار خَلْقي**» يُسري به الإنسان في عالم المُلك، و«**إبصار خُلُقي**» تعرُج به روحه إلى عالم الملكوت.

ولما كان كلٌّ من السمع والبصر عبارة عن **إدراك**، وكان كل من الإسماع والإبصار، بموجب الراحمية، عبارة عن **إقدار الإنسان على الإدراك**، فقد ظهر أن «الشاهدية» التي تصل «السامعية» بـ«الباصرية» تتأسس على «راحمية كيانية» تتمثل في تزويد كلتا حاستي السمع والبصر لدى الإنسان بالقدرة على إدراك المسموعات والمبصَرات من حوله، حتى يتسنّى له الاسراء في عالمه المُلكي، كما تتأسس على «راحمية إحسانية» تتمثل في تزويد الإنسان بإدراكات سمعية وبصرية تصل روحه بعالم الملكوت، حتى يتسنّى لها العروج إليه.

2.2.2. **الراحمية الإنسانية**؛ لـمّا كانت شاهدية الإنسان متفرعة على شاهدية الإله، بموجب تخليقه، سبحانه، للإنسان باسمه «الشهيد»، لزم أن تتفرع الراحمية التي تقترن بشاهدية الإنسان على الراحمية المقترنة بشاهدية الإله؛ ومعلوم أن هذا التفرع يوجب

عليه أن ينظر إلى راحميته، لا على أنها مِلك يمينه، وإنما أمانة في عنقه؛ فيتبيَّن أن شاهدية الإنسان ينبغي أن تتجلى، هي أيضا، في جانبيها: «السامعية» و«الباصرية»، بالرحمة على المستويين: الكياني والإحساني، مع حفظ المباينة المطلقة بين الراحميتين: الإلهية والإنسانية.

وهكذا، تتبدّى «الراحمية الكيانية» لـ«السامعية الإنسانية» في حفظ الإنسان لحاسة سمعه وللمسموعات التي يُسري بينها في عالم الـمُلك، باعتبار هذه الحاسة ومسموعاتها **ظواهر** ائتُمن عليها إلى حين ردِّها إلى الذي ائتمنه عليها، عز وجل؛ أما «الراحمية الإحسانية» لـ«السامعية الإنسانية»، فتتجلي في إلقاء السمع إلى ما وراء المسموعات من المعاني التي تعرُج بواسطتها روحه إلى عالم الملكوت، باعتبار هذه المعاني **آيات** ائتُمن عليها إلى حين ردها إلى الذي ائتمنه عليها، تبارك وتعالى.

كما تتبدّى «الراحمية الكيانية» لـ«الباصرية الإنسانية» في حفظ الإنسان لحاسة البصر وللمبصَرات التي يُسري بينها في عالم الـمُلك، بوصف هذه الحاسة ومبصراتها **ظواهر** ائتُمن عليها إلى حين ردها إلى المؤتمِن الأعلى سبحانه؛ أما «الراحمية الإحسانية» لـ«الباصرية الإنسانية»، فتتجلي في استبصار الإنسان لما وراء المبصَرات من **الإشارات** التي تعرج بواسطتها روحه إلى عالم الملكوت، باعتبار هذه الإشارات **آيات** ائتُمن عليها إلى حين ردها إلى المؤتمِن الأعلى سبحانه.

يترتب على هذا أن «الشاهدية» التي تصل «السامعية» بـ«الباصرية» تتأسس على «راحمية كيانية» تتمثل في حفظ الإنسان لحاستي سمعه وبصره وللمسموعات والمبصَرات التي يُسري بينها في عالمه الـمُلكي، والتي ائتُمن عليها إلى حين ردها إلى مالكها، جل وعلا؛ كما تتأسس على «راحمية إحسانية» تتمثل في إلقاء الإنسان سمعه إلى المعاني من وراء المسموعات وفي استبصاره للإرشارات من وراء المبصَرات، هذه المعاني والإشارات التي تعرُج بواسطتها روحه إلى عالم الملكوت، والتي ائتُمن عليها إلى حين ردها إلى مالكها، جل وعلا.

وبناء على هذا، يتضح أن الشاهد الإنساني لا يكون راحما، حتى يكون سمعه راحما وبصره راحما؛ ولا يكون سمعه راحما وبصره راحما، حتى يتحقق بالائتمان عليهما، قائما

كأحسن ما يكون القيام بواجباته، حفظا وردّا؛ وهذا يعني أن الإنسان الشاهد لا يتحلى بوصف «الراحمية» إلا بفضل الوجود في **«الحالة الائتمانية»**، ولا وجود له في هذه الحالة إلا بحفظ **حدود** السمع والبصر التي حدَّها الشاهد الإلهي، سبحانه وتعالى.

أما إذا **تعدَّى** الإنسان الشاهد هذه الحدود التي وضعها الحق سبحانه، أصلا، لإسماع الإنسان وإبصاره لكي يُخرجه من **حالة الخيانة** التي وقع فيها منذ ظلمه الأول، أكلا من الشجرة المحرَّمة وقتلا للروح المحرَّمة، عاد هذا الشاهد القهقرى إلى هذه **«الحالة الاختيانية»** التي **تراه فيها ينظر إليك وهو لا يُبصر، وتراه يَسمعك وهو لا يعقل، فلا تجده أبدا راحما لنفسه، ناهيك عن أن يكون راحما للآخرين**؛ فالشاهد **الخائن** يفقد عقله كما يفقد إبصاره؛ ومتى فقد عقله وإبصاره، انتُزعت منه الرحمة انتزاعا، **فلا تجده إلا غاضبا مغضوبا عليه.**

3.2. الشاهدية الإنسانية و«الغاضبية»

لا نعلم من الأدلة النظرية ما هو أقوى إثباتا لادعائنا بأن خيانة الشاهد تُلقي به إلى **«الغاضبية»** و**«المغضوبية»** مما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي الوجودي «جان بول سارتر»[7] في مسألة **«النظر بالعين»**؛ وقبل بيان هذا **«التغاضب»** الذي يقع فيه الشاهد الخائن، لنذكِّر بأننا نستعمل هنا مفهوم «الغضب» بالمعنى الذى ورد في الحديث القدسي السالف الذكر، والذي يجعله يضادُّ معنى «الرحمة» كما يضادُّ الشر الخير، بل يناقضه في حق المولى، جل جلاله؛ فما لا رحمة فيه، الغضب لازِمُه؛ وما لا غضب فيه، الرحمة لازِمُه؛ ولما كان «الغضب» يقابل «الرحمة»، فقد اندرجت فيه مختلف أشكال **الإيذاء**، علما بأنه لا إيذاء بغير **عنف**.

اعْلم أن إثبات الخيانة للإنسان الشاهد أو قل، بلغة «سارتر»، **«الناظر»**، ينطلق من إنكار هذا الفيلسوف لمفهوم **«الائتمان»** أصلا؛ إذ العلاقة بين الإله والإنسان، لو وُجدت، هي، حسب ظنه، علاقة **حيازة** خالصة؛ فالإنسان لم يأتمنه الإله على شيء، بل إنه ينتزع،

(7) Jean-Paul SARTRE.

بفضل الحرية المطلقة التي تحدد ماهيته، كل شيء يـمـلكه؛ وحتى إذا حاول التقرب إلى الإله بصلواته، فما ذاك إلا ذريعة جلية، بل حيلة خفية، لكي ينتزع منه إكرامه وإغداقه عليه[8]؛ أما وأن العلاقة بين الإله الناظر والإنسان المنظور إليه، بحسبه، ليست حقيقية، بل علاقة مجرَّدة يتوهم الإنسان وجودها لتوهُّمه بأن **الإله دائم النظر إليه**، فلا ثمة أمانة ولا حيازة؛ وإذا بقي هذا الإنسان، مع ذلك، يحرص على حفظ هذه العلاقة الوهمية حرصه على شيء موجود، فذلك من أجل أن يُلقي على الإله تقل المسؤولية التي تضعها عليه حريته المطلقة، مؤثرا الذلة والعبودية لهذا الإله على حالة الوجود الحادث والجائز التي هو فيها بسبب هذه الحرية الواسعة؛ ولما كانت «ناظريه» الإله مجرَّدة غير مشخَّصة، ومتوهَّمة غير متحقِّقة، فقد لزم أن تكون مستخلصة، بطريق التجريد، من مختلف تجارب النظر القائمة بين الناس، ناظرين ومنظورين؛ وبهذا، فإن الصلة بالنظر الإلهي عبارة عن مبالغة قصوى للصلة بالنظر الإنساني.

وهذه الحالة الاختيانية التي اختارها «سارتر» للإنسان والتي تـمثَّلت في إلحادية قصوى عز نظيرها، منكرةً «الائتمان الإلهي» و«النظر الإلهي»، بل «الوجود الإلهي»، جعلته يضع تصوُّرا للنظر الإنساني لا رحمة فيه مطلقا، بل ذات «التعاضب»، بالمعنى الذي حددناه، هو قانونه؛ وقبل بيان سمات هذا النظر الذي يخلو من الرحمة، نذكّر بالتفرقة التي يقيمها «سارتر» بين نوعين من الكينونة: أحدهما يضع له مصطلح **«الكينونة في ذاتها»**، والمراد به «نمط وجود الأشياء المادي في العالم»، إذ تتصف هذه الأشياء بالتطابق مع ذاتها والاكتمال والكثافة والصلابة والاكتفاء؛ والثاني يصطلح عليه باسم **«الكينونة لذاتها»**، والمراد بها «نمط وجود الواقع الإنساني في ارتباطه بالعالم وبالآخرين»، إذ يتصف هذا الواقع بالشعور الذي يُضفي على العالم معناه، ويُدخل فيه ما ليس فيه وهو «العدم»، متسما بالنزوع إلى الخارج، سعيا وراء سد نقصه وملء الفراغ الذي يعتريه؛ فلننعطف الآن على توضيح تصور «سارتر» لنظر الآخر من الأوجه الآتية:

1.3.2. إنكار البعد الملكوتي من الوجود الإنساني؛ يتجلى إنكار «سارتر» للجانب

(8) SARTRE :**Cahiers pour une morale**, p.85.

الملكوتي من الأشياء في مطابقته بين «الوجود» و«الظهور»؛ فظهور الشيء هو عين وجوده، فالشيء إنما هو جملة الظواهر التي يتجلى بها كما جاء في قوله: «إن كينونة أي موجود هي، بالذات، **ما يبدو [منه]** [...]، فهو بإطلاق ما هو، لأنه ينكشف كما هو؛ فيمكن للظاهرة أن تُبحث وتُوصف من حيث هي، لأنها **تدل على ذاتها بصورة مطلقة**»[9]؛ وهكذا، فليس وراء ما يظهر للعيان أي ماهية أو حقيقة أو معنى يمتنع عن الظهور، خلافا لما يدَّعى الفيلسوف الألماني «إيمانوئيل كانط»[10] من أن لكل ظاهر باطنا أو قل لكل ظاهرة «باطنة»[11]؛ ومعلوم أن الحقيقة الملكوتية، على لزومها للشيء الماثل لجارحة العين، حقيقية روحية لا تكون مَعيُونة مِثله.

بل إن تَـمسُّك «سارتر» بردّ الوجود إلى الظهور جعله يرى في نظَر الآخَر إلى الذات ــ أو ما يسميه «الكائن لذاته»[12] ــ كشفا **للخاصية الخارجية** لوجوده، بحيث لا تَـملك الذات هذه الخاصية إلا بفضل عين الآخَر ومن أجله؛ وليس وراء هذا الكشف الخارجي للذات شيء يتعدى إليه نظرُ الآخر، أيْ شيء يجعل لها جانبا ملكوتيا غير الجانب المُلكي الذي وقع عليه بصره؛ بل إن «سارتر» لا يتصور النظر إلا عملا مُلكيا خالصا تنهض به عين الرأس وحدها، حتى إنه استدل على نفي الوجود عن الإله بكونه لا يـُمكن النظر إليه ولو أنه يتصف بدوام النظر إلينا، لأن «سارتر» لا يعقل من النظر إلا النظر الـمُلكي؛ نخلص من هذا إلى أن «سارتر» لزم «عالم الظواهر» يتقلب فيه، بشعوره، تقلبا أفقيا، أي ساريا، لا يتعداه مطلقا إلى «عالم الآيات» الذي هو عماد عالم الظواهر ومعراجه.

2.3.2. الخاصية المغضوبية للمنظور إليه؛ يرى «سارتر» أن وجود الآخَر لا يُتوصَّل إليه بالبرهان، بل بتجربة أصلية لا صلة لها بأي تجربة دينية أو صوفية تتعذر معرفتها؛ وهذه التجربة الأصلية ليست إلا «**تجربة النظر**» كما نتحقق بها في حياتنا اليومية؛ ذلك أن الآخَر ، إذا كان يرى ما أرى، فإني لا أتحقق به كـ«كائن لذاته»، إلا إذا كان بإمكانه أن

(9) SARTRE : **Etre et Néant**, p .12.

(10) Emmanuel KANT.

(11) المقابل الفرنسي : **Noumène**.

(12) **في مقابل ما يسميه «الكائن في ذاته» كالشيء أو العالم.**

يراني، وكان هذا الإمكان قائما باستمرار [13]؛ فليس الآخَر هو من أراه فحسب، بل هو أيضا من يراني؛ وحينئذ، يتحدَّد الآخَر بكونه **الذات** التي تنظر إلي، حتى صار «سارتر» إلى تحديد ماهية الآخَر نفسها بناظريته، إذ يقول: «**الآخَر هو، مبدئيا، ذاك الذي ينظر إلي**»[14]؛ وأتحدد، أنا، بكوني **الموضوع** الذي يقع عليه نظره؛ فلا يمكنني أن أتحقق بكون الآخَر ذاتا إلا باكتشاف نفسي موضوعا، فإذن لا وجود لـناظرية الآخَر إليَّ إلا بكوني منظورا له، بل، أكثر من هذا، لا وجود لناظريتي أنا إلى الآخر إلا بكوني منظورا له، فإني لا أنظر إلى الآخر إلا وهو ينظر إلي، بحيث تكون «منظوريتي للآخر»، في نهاية المطاف، هي حقيقة «ناظريتي له»[15]؛ فيتبين إذن أن هذه المنظورية اللازمة عن ناظريتي إلى الآخر وناظريته إليَّ لا يمكن أن نستنبطها من كون الآخَر موضوعا، ولا من كوني ذاتا؛ لذلك، جعل «سارتر» من هذه المنظورية المتأصلة الدليل المثبِت لوجود الآخَر.

وبناء على هذا الذي ذكره «سارتر»، يترتب أن منظوريتي تلازمني على الدوام، حتى ولو كنت ناظرا، وأن ناظرية الآخَر لا تحفظ ناظريتي، بل تُهدرها إهدارا؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الراحمية التي تقترن، في الأصل، بـ«الباصرية الإنسانية» مفقودة في «ناظرية الآخَر» كما يتصورها «سارتر»؛ **فلا رحمة في نظَر الآخَر**، إذ يُخرِج المنظور من رتبة الذات إلى رتبة الموضوع؛ وليس هذا فحسب، بل لا يُـمكّنه من العودة إلى رتبته كذات طالما بقي يطلب إثباتَ وجود الآخَر كـ«كائن لذاته»، ويطلب من خلال هذا الإثبات إثباتَ وجوده هو كـ«كائن للآخر»، كأنما إحسان المنظور، متمثلا في إرادة التعرف إلى الآخَر بوصفه «كائنا لذاته»، تُقابله إساءة الناظر، متمثلةً في الامتناع عن مبادلة التعرُّف بـمثله؛ وعلى هذا، ينزل المنظور منزلة «**المغضبوب عليه**» ـ بمعنى «غير المرحوم» ـ من جهتين: إحداهما، حرمانه من «الناظرية» التي يـتمتّع بها؛ والثانية، انتهاك «الذاتية» التي توجبها حرمة الذات من حيث هي كذلك.

(13) SARTRE :**Etre et Néant**, p. 314.

(14) SARTRE :**Cahiers pour une morale**, p. 8.

(15) SARTRE :**Etre et Néant**, p. 315.

ولا يقتصر، عند «سارتر»، نظر الآخَر على إيذاء المنظور بنزع ناظريته، محدثا ثغرة في عالمه يسيل منها كما يسيل النزيف، بل إنه يُحدث «تحولات جوهرية في بنياته نفسها»، ذلك أن الـ«الكائن لذاته»، متى وقع عليه نظر الآخَر على حين غرة منه، شعر بنفسه، وقد تحولت علاقته بها؛ إذ كان يفعل ما يفعل، ولا يَشغله الحكم على حاله، ولكن، بعد أن شخَص إليه بصر الآخر فجأة، وهو على هذه الحال، ساءه أن يراه عليها، فهجم عليه «**الخجل**» من نفسه هجوم «**الخزي**» على من أتى منكرا لا يليق به[16].

ولنذكِّر هاهنا بالنص المطول الشهير في كتاب **الوجود والعدم** الذي وصف فيه «سارتر» هذه الحالة المُذلة التي أدخله فيها نظر الآخر[17]؛ ولنجتزئ بهذه الفقرة منه، إذ يقول فيها:

- «لنتخيل أني، بدافع الحسد أو المصلحة أو الميل إلى الشر، تأدّى بي الأمر إلى أن أسترق السمع من وراء باب أو أسترق النظر من ثُقب قُفل؛ إني وحدي مع نفسي [...]؛ لا وجود لنظرة عليّة تضفي على أفعالي صبغة المعطى الذي قد يكون محل حكم ما: فشعوري ملتحم بأفعالي، [بل] هو عين أفعالي [...]؛ وحالي [...] ليس له أي مظهر خارجي، إذ هو مجرد الوصل بين الوسيلة ([أي] ثقب القفل) والمقصد الذي يُتوصَّل بها إليه ([أي] المشهد المطلوب رؤيته) [...]؛ لكن ها أنا ذا أسمع وقع خطوات في الدهليز: فهناك من يراني؛ ماذا يعني ذلك؟ لقد أُصبت، بغتة، في كياني، ولَحقَت تغيراتٌ جوهرية بنْيَاتي».

فلا يحصل الشعور بـ«الخزي» إلا بوجود نظر الآخَر، إذ أنى أشعر، كما يقول «سارتر»، في وضعي كـ«كائن للآخر»[18]، بأن الآخر يحوز جزءا من كياني لم يكن لي عليه سلطان، ولا يمكن أن يكون ذلك بموجب الخصوصية الكيانية لبنيتي؛ كما أنه يتمتع بوجهة نظر فيه لم يحصل لي سابق التمتع بها، ولا يمكن أن يحصل ذلك بموجب هذه الخصوصية،

(16) المقابل الفرنسي: Honte.

(17) SARTRE : **Etre et Néant**, p. 317.

(18) L'être-pour-autrui.

مـمَّا يجعل مني موضوعا مبسوطا بين يديه كما هي مبسوطة موضوعات العالم التي تعمُر «الكينونة في ذاتها»، ينظر إليه ويحكّم عليه بحسب هذا النظر، بل متصرفا في أسباب زماني ومكاني[19]، وسالبا مني روابط نفسي وآفاق عالمي؛ وهكذا، يصير الآخَر، على حد قول «سارتر»، عبارة عن «الموت الخفي لإمكاناتي من حيث إني أتحقق بهذا الموت بوصفه متواريا في ثنايا العالم»[20]؛ وبهذا، أتعرَّض لفقد حريتي وقدرتي على تجاوز ذاتي، ويتهدَّد الخطر وجودي.

من هنا، يتضح أن ما يقع فيه المنظور من «المغضوبية»[21]، ويلحقه من الأذى يبلغ أقصى مداه؛ فلا أضر بالكائن لذاته من أن تُسلب منه حريته، لأنها عين ماهيته وسر وجوده؛ إذ انتزاعها منه لا يعني سوى القضاء على كل إمكاناته التي يصنع بها كيان نفسه، وينظِّم بها العالم من حوله، فيعود مجرَّد «إمكانات ميتة».

3.3.2. الخاصية الغاضبة للناظر؛ إزاء هذا الأذى الذي يتعرض له «الكائن لذاته» لا يبقى لــه، وهو الكائن الذي لا تنفك عنه الحياة والعفوية، إلا أن ينهض لدفع مغضوبيته، ويقابل غضب الآخَر بـغضب مِثله؛ فلم ينفعه من قبل الإحسان معه، حيث إنه سعى إلى التعرف إليه من خلال التجربة الوجودية التي جعلت منه «كائنا لغيره»، لكنه لم يرَ منه إلا إلغاء لإمكاناته وتجميدا لأحواله؛ لذلك، سوف يحاول الآن أن يتخلص من سلطان نظره إليه بغضبة تضاهي غضبته؛ وعليه، فلا سبيل إلى هذا الخلاص إلا بأن يفعل به ما فعل هو به، فيُنزله عن رتبة الذات الناظرة التي جعلته يحوّل منظوره إلى مجرّد موضوع ملقى بين يديه، إلى رتبة الموضوع المنظور الذي يلاقي ما لَقي منظوره، سلبا لحريته ومحوا لإمكاناته؛ وهكذا، فما ظهر به الآخر في تجربة «الكائن لذاته» الوجودية معه من نظرِ ناظرٍ أضحى نظرا منظورا ومن قدرة على التعالي أضحى قدرة متعاليا عليها.

---

(19) SARTRE :**Etre et Néant**, p. 325.

(20) نفس المصدر، ص 323.

(21) المغضوبية مصدر صناعي من المفعول به من غضب عليه، أي المغضوب عليه؛ حذفنا حرف «على» الذي يتعدى به فعل «غضب» اختصارا.

يدعي «سارتر» أن الكائن لذاته لا يرفض وجود الآخر من حيث هو آخر، وإنما يرفض «أناه» التي مهّدت لنظر الآخَر الذي سلبه ذاتيته، إذ يقول:

- «إن ما أرفضه في النهاية ليس إلا الرفض بأن يتخذني الآخر واسطةً [توصِّله] إلى أن يجعلني موضوعا، أو، إن شئتَ قلتَ، إني أرفض «أناي المرفوض»، وأحدد نفسي كنفسي برفض **أنا** المرفوض؛ وأجعل من هذا «الأنا المرفوض» هو «الأنا المستلب» في العملية ذاتها التي أتخلص بها من الآخَر»[22].

بهذا، يتبين أن الكائن لذاته، وهو يغضب على الآخَر، إنما يغضب على نفسه، وإلا فلا أقل من أنه يغضب على جزء منها؛ وفي هذا دلالة واضحة على أن الغضب الذي هو، هنا، بمعنى «الإيذاء وفقد الرحمة»، ينقلب على صاحبه، فيغدو مغضوبا عليه من نفسه، حتى ولو كان منشغلا بدفع غضب غيره؛ وعليه، فكل غاضب على غيره، غاضب على نفسه، واقعا في إيذاء نفسه بقدر ينقص أو يزيد عن القدر الذي يؤذي به غيره؛ فمن لا يرحَم غيره لا يرحَم نفسه[23]؛ وإذا كانت غاضبية الكائن لذاته لا تصرف عنه مغضوبيته، فيرجع ذلك إلى أمر دقيق لا بد أن يخفى عمن يحصر نفسه في الظاهرة المُلكية، ولا ينفذ إلى الآية الملكوتية؛ ذلك أن المغضوبية التي تعرَّض لها هذا الكائن من لدن الآخر لم تكن بسبب ما ادعاه «سارتر» من شخوص الآخَر ببصره إليه، مسترسلا في البرهان على دعواه، وإنما كانت، في الحقيقة، بسبب انتهاك حرمة الغير بالتجسس عليه من وراء باب أو من خلال ثقب القفل، بل انتهاكها على أسوإ وجه؛ إذ الدافع إليها كان الإيذاء من غير أن يجد المتجسس في نفسه شيئا من الأفعال التي أقدم عليها كما جاء ذلك مفصَّلا في مثال «سارتر» السالف الذكر؛ ولا يخفى على ذي لب أن هذه الـحُرمة عبارة عن حدّ ملكوتي يفضي تعديه إلى الانتقام لنفسه من وراء الظاهر المُلكي؛ فقد رأى «سارتر» ما فعل به نظرُ الآخر، ولكنه لم يرَ ما فعل نظرُه هو بذات آمنة، وهو، أيضا، آخَر بالإضافة إليها؛ فما غضبُ الآخر عليه ولا غضبه على نفسه إلا من غضب الحُرْمة التي تحظى بها الذات

(22) SARTRE : **Etre et Néant**, p. 345.

(23) تفكر في الحديث النبوي المتفق عليه: «من لا يرحم لا يُرحَم».

الآمنة، هذه الحُرمة التي لها بصيرتها الملكوتية التي يتولاها جنودها كما لانتهاكها بصره الملكي الذي يتولاه جنوده؛ وما الخزي الذي شعر به بعد أن أبصره الآخَر، وافتضح أمره إلا واحد من هذه الجنود الملكوتية.

4.3.2. خاصية التغاضب بين الناظرين والمنظورين؛ لا يتصور«سارتر» العلاقات بين الناس إلا علاقات تتحدد بالأنظار والأحكام التي تتلوها؛ فالواحد من الناس لا يمكن أن يحيا إلا على مرأى ومسمع من الآخرين، فلا يستقل نظره إلى نفسه ولا حكمه عليها عن أنظارهم إليه وأحكامهم عليه؛ ولما كان الأصل في النظر أن يكون نظرا ملؤه الغضب، إذ أنه لا يَرحم المنظور، نازعا عنه لباس الذات والحرية، فقد أضحت علاقات الناس بعضهم ببعض علاقات تغاضب صريح، إذ أن أنظار بعضهم إلى بعض تخلو من الرحمة؛ ومتى عرفنا أنه لا شاهد على الغضب أقوى من «جهنَّم»، فلا نعجب أن يرسل «سارتر» مقالته التي طارت في الناس كل مطار، وهي: «**جهنم هي الآخرون**»، بل أن يُفرد لهذا الغضب عملا أدبيا خاصا، بالإضافة إلى عمله الفلسفي الذي تناول فيه مسألة النظر، وهو عبارة عن مسرحية في فصل واحد وخمسة مشاهد أهمها وأطولها المشهد الخامس سماها: **الغرفة المغلقة**؛ فلنبرز، بإيجاز، بعض جوانب الغضب الذي تمتلئ به أنظار شخصيات هذه المسرحية.

أ. أن المسرحية تدور أحداثها في غرفة مخصوصة **في جهنم**، وهي غرفة معزولة لا نوافذ لها، ولا مرايا فيها مع غرابة أثاثها وإغلاق بابها وإبقاء المصباح الكهربائي ليل نهار مضيئا فيها، وأُدخِل إليها على التوالي ثلاثة أشخاص: رجل اسمه «غارسان»[24] وامرأتان اسم إحداهما «إينيس»[25] و اسم الثانية «إيستيل»[26]؛ فهؤلاء جميعا يقيمون في هذه الغرفة إلى الأبد لا يستطيعون نوما، ولا يرون ليلا، ولا يجدون سكونا، ولا يستقلون بحياتهم، ولا يختلُون بأنفسهم، إذ مصيرهم هو **أن يظل بعضهم ينظر إلى بعض**، بغير فترة

(24) GARCIN.

(25) INÈS.

(26) ESTELLE.

ولا نهاية، في ضوء كاشف دائم.

ب. أن هذه الغرفة، ولو أنها بيت في جهنم، فإنها تخلو من آلات التعذيب ومن الجلادين، ذلك لأن العذاب الوحيد الذي يُعذَّب به هؤلاء الثلاثة هو أن **ينظُر بعضهم إلى بعض على الدوام**؛ فخلودهم في جهنم هو خلود نظر بعضهم إلى بعض؛ ولما كان هذا النظر قبسا من غضب جهنم، فقد كان بعضهم لا يرحم بعضا، مجرِّدا له من المظاهر التي يريد أن يظهر بها في محضره، ومن الاعتبارات والأعذار التي يبرر بها سابق أفعاله، وكاشفا له عن خفي سوآته، بل كان لا يرحم نفسه، إذ كان، وهو ينظر إلى نفسه، يجد نفسه في مواجهة صريحة مع نفسه، فيتَّهمها ويحاكمها من خلال اتهامات ومحاكمات الآخَرَين له.

ومن المحتَّم أن هذه الأنظار الغاضبة والمغضوب عليها التي لا ينفك هؤلاء يتبادلونها فيها بينهم، ويجابهون بها أنفسهم، تجعلهم يسعون سعيا حثيثا إلى تسلُّط بعضهم على بعض واستتباع بعضهم بعضا؛ فـ«غارسان» يمارس سلطته على «إيستيل» من جهة أنه لا يريد أن يستجيب لمراودتها، وعلى «إينيس» من جهة أنها تراود «إيستيل» عن نفسها، وهذه لا تطمع إلا في نظر «غارسان» إليها؛ أما «إيستيل»، فلها سلطة على «إينيس» بجمالها وشبابها، وعلى «غارسان» بكونه لا سبيل له للضغط على «إيتيس» إلا عن طريقها؛ وأما سلطة «إيتيس» على «غارسان»، فتتمثل في كونها لا تُقر بأعذاره عن جُبنه، وعلى «إيستيل» بتصويب نظرها إليها كلما سعت إلى مراودة «غارسان»؛ فإذا خلت غرفتهم من الجلاد ومن آلته، فلأنها استغنت عنهما، فكل واحد من الثلاثة لا يزال جلادا للآخَرَين أبد الآباد، وآلته الفتاكة هي النظر الذي لا يرحم.

ج. أن تشبُّت هذه الأنظار بعضها ببعض لا يقلُّ عن غضب بعضها على بعض؛ فلما فُتح باب الغرفة فجأة، فلا واحد من هؤلاء الثلاثة رَغب في الخروج منها، ولا سعى إلى حمل الآخَرَين على الخروج منها، فرارا من عذاب النظر الذي يُعذَّبون به في جهنم، مع أنهم يرون فيه أشد العذاب، لأنه أصدقُه، «أما العذاب بالنار، فما هو إلا فكاهة»؛ ذلك أن التغاضب صار ألزم صفة لهم، وجهنمُ أحبَّ خيار إليهم، حتى إن الواحد منهم، على حسب ما يجد من غضب الآخَرَيْن، يكون تـمَسُّكه بنظرهما إليه؛ فهذا «غارسان»، بقدر

ما هو غاضب على حكم «إينيس» و «إيستيل» على أفعاله في سابق حياته، يبدي تعلقه به، لأنه لا يجد سنده المعنوي إلا في نظرهما إليه؛ وهذه «إيستيل»، بقدر ما هي غاضبة على رأي «غارسان» و«إينيس» فيها، لا تستطيع أن تستغني عن نظرهما إليها، لأنه تعبير عن نظرهما فيها؛ وأخيرا، هذه «إينيس»، فبقدر ما هي غاضبة على نظر «إيستيل» إليها، فإنها لا تزداد إلا اشتهاء لهذا النظر، على ازدرائه لها.

بعد هذا العرض المجمل لفكرة «التغاضب» التي تدور عليها مسرحية **الغرفة المغلقة**، نمضي إلى إبداء بعض الملاحظات بصددها، انطلاقا من المنظور الائتماني، وهي كالآتي:

أ. نسب «سارتر» إلى أنظار أبطال مسرحيته ما تنبغي نسبته إلى غيرها؛ فقد اعتبر أنظارهم فاقدة للرحمة أو متسببة في الغضب أو موردة لجهنم من حيث هي أنظار؛ وليس الأمر كذلك، ذلك أن هؤلاء اقترفوا في حياتهم من فظيع الجرائم ما يستحقون به دخول جهنم؛ فـ«غارسان» كان لا ينتهي عن خيانة زوجته على مرأى ومسمع منها، مدمنا على شرب الخمر وهاربا من خدمته في الجيش، ولقي عقابه بإعدامه رميا بالرصاص؛ أما «إينيس»، فكانت تُـمارس شذوذها الجنسي مع زوجة قريب لها بعد أن سعت في قتله، وانتهت علاقتهما بأن قتلتها هذه الزوجة التي انتحرت بدورها؛ وأما «إيستيل»، فقد كانت تخون زوجها مع عشيق لها، وأنجبت منه بنتا أقدمت على قتلها أمام عينيه، متسببة في انتحاره.

فيتضح أن التغاضب الذي يطبع العلاقات بين هذه الأطراف الثلاثة، والذي يُحدّد كيفية وجودهم في جهنم، لم يأت من مجرَّد النظرات التي تُرسلها أعينهم، بل من الجرائم العظمى التي تُنسَب إليهم؛ فإذا كانوا يتناظرون فيما بينهم، كاشفا بعضُهم سوءات وجنايات بعض، فليس لأن الأصل في التناظر بالأبصار أن يسوق أصحابه إلى هذه السوءات، ويحملهم على هذه الجنايات، بل لأن السوءات والجنايات هي السبب في التناظر البصري الذي لا رحمة فيه؛ ولو كان الأمر بخلاف هذا، لكان أجدر بـ«سارتر» أن يُدخل جهنَّم، لا أشخاصا مجرمين، بل أشخاصا صالحين، وإلا فأشخاصا لم يَسبق لهم

أن أجرموا، ثم يبيـِّن لنا كيف أن أنظار بعضهم إلى بعض توجب عليهم الخلود في جهنم، حتى تثبُت دعاويه في مسألة النظر.

ب. لا شك أن الجرائم التي يرتكبها الإنسان تنعكس آثارها عليه بكليته، بموجب القانون الملكوتي الذي يقضي بأن انتهاك الحدود ينزع عن الإنسان ألبسة لا يراها البصر، وإنما تراها البصيرة كما أن احترامها يخلع عليه ألبسة من جنسها[27]؛ وقد يتبدى هذا النزع أو الخَلْع في تبدُّل حال الإنسان، فترى قسمات وجهه وحركات جوارحه تنطق بتحوله؛ إذ تزداد قسماته إشراقا أو إظلاما، وتزداد حركاته هداية أو ضلالة؛ ومعلوم أن «سارتر» يرى أن الحالة الاختيانية التي يوجد فيها الإنسان الحديث هي الحالة الدالة على ممارسة حريته وتحمُّل مسؤوليته، وهذه الحالة تدعو أصحابها إلى إنكار المواثيق المأخوذة منهم وانتهاك الحدود الموضوعة لهم، إثباتا لذواتهم؛ والراجح أن خبرة «سارتر» بالأبصار انحصرت في دائرة هؤلاء الخائنين الذي لم يكن بعضهم يجد ممّا اقترفت يده ندما، ولا أسفا، ولا حتى حرجا؛ ولما كانت أنظارهم قد انطبعت بسوء أعمالهم، مخالفةً للعهود ومجاوزةً للحدود، باتت تَحمِل من أسباب الإيذاء ما لا تحمله أنظار من لم يأتوا مثل أعمالهم السيئة، ذلك لأن الألبسة التي كانت تكسوهم نُزعت عنهم، فأضحت أنظارهم تنطق بأذاهم رغما منهم، شاهدة عليهم أبدَ الدهر؛ لذا، فإن آراء «سارتر» في النظر تصدق في حق هذه الفئة المغضوب عليها من الناس، ولا تصدق مطلقا في حق أولئك الذين اتخذوا سابق المواثيق ولاحق الحدود هوادي تُرشدهم إلى الحالة الائتمانية.

ج. لم يتناول «سارتر» من «الشاهدية» بالتحليل إلا جانب «الباصرية»، ولم يتعرض لجانب «السامعية»، فيصفها بما وصف به «الباصرية»، إيذاء وغضَبا، ويُضمِّنها مقالته السابقة كما لو قال: «**إن جهنم هي الآخرون، ناظرين وسامعين**»؛ ومع ذلك، جعل «للكلام» في مسرحيته منزلة تضاهي منزلة النظر، إذ لم يكن المتناظرون يتبيَّنون، في الغالب، دلالات أنظارهم المتبادلة إلا من خلال الكلام الذي كان يدور بينهم، على الرغم من الإضاءة الدائمة لغرفتهم، بل كان كلامهم هو الذي يثير أنظارهم وينقل

(27) انظر طه عبد الرحمن: **شرود ما بعد الدهرانية**.

إليها من معانيه ما تطيقه مبانيها؛ ولو أن «سارتر» كان متسقا مع نفسه، لكان حريّا به أن يورد في هذه المسرحية مشاهد من جنس المشهد الذي بَنى عليه مزاعمه في النظر، حين باغته نظر الآخَر إليه، مُشعر إياه بالخزي، لا لمجرد النظر إليه كما يزعم «سارتر»، وإنما لوجود مقته له، فبدا، في عينه، «مقيتا مُـمقَتا»؛ فهذا المشهد خلا كليا من الكلام، فضلا عن أن يتبادله، وهو في حال استراق النظر، مع هذا الآخر، وهو يحدِّد النظر إليه فجأة؛ وقد خالف «سارتر» في هذا مقصده الأساسي الذى كان هو أن يجعل من مسرحية **الغرفة المغلقة** تعبيرا أدبيا عن أفكاره الفلسفية التي عرضها في كتاب **الوجود والعدم**؛ غير أن «سارتر» أبى إلا أن يجعل عالمه الأدبي الذي بناه على «جهنم» يُؤوي «أنظارا مسموعة»، لا أنظارا منظورة كما في عالمه الفلسفي الذي بناه على «العدم»، لا عن تبصّر باختلاف هذين العالمين: «عالم جهنم» و«عالم العدم»، وإنما عن اضطراب بيـّن اعترى مذهبه في النظر كأنما يضرب بعضه بعضا.

والرابعة، لم يكن بوسع «سارتر» ــ وهو يزكي الحالة الاختيانية، دعوة إليها وإيقانا بها واستغراقا فيها ــ أن يدرك أن النظر نظران اثنان: «نظر اختياني» و«نظر ائتماني»؛ أما الأول، فإن صاحبه ينتابه الشعور بأنه يَـملك كل ما تقع عليه عينه؛ ولا مراء في أن هذا الشعور مجرَّد توهُّم، لأن الإنسان لا يـملك أقرب شيء إليه متعلّقٍ بالنظر، وهو عينه التي بها ينظر، فما الظن بما تمتد إليه العين في الأفق البعيد؛ فلو كان هذا الناظر متيقنا بأنه يـملك عينه، لبادر إلى أن يعيد إنشاءها على الهيئة التي يريد، بل إنه لا يـملك حتى النظر بها؛ فقد يصادف بصرُه ما لا يرغب في النظر إليه، بدليل أنه يعوِّض هذا الفقد بأن يتعاطى ابتكار المنظارات المختلفة التي لا تجعله بالضرورة مالكا لمنظوراتها؛ وهذا النظر الاختياني، بحكم فائدته اليومية، هو الذي ردَّ إليه «سارتر» النظر كله ونسب إليه ما نسب.

أما الفقه الائتماني، فصاحبه يتبرأ من أنه يملك منظوره، وإنما مالكه الحق هو من خلق له العين ورزقه النظر بها، مؤتـَمِنا له عليهما، فيستقن بأنه مطالب بحفظهما ضمن الحدود المرسومة لهما، حتى لا يزيغ البصر ولا يطغى؛ فهذا الناظر أبعد ما يكون عن السابق، لأن صلته بالمنظور ليست مباشرة كما هي صلة هذا الأخير به، ولا هي غير مباشرة على

طريقته، متوسلا فيها بثقافته، وإنما صلة غير مباشرة حقة، لا تتوسط فيها الثقافة المجرَّدة، وإنما يتوسط فيها المؤتـمِن عينه بشروط الميثاق وحدود الشرع؛ ومسلَّم أن خاصية هذا المؤتـمِن الأعلى هي الراحمية المطلقة، فيورِّث للموتـمَن من راحميته نصيبا على قدر طاقته ومكانته عنده، فيلزم أن تحمِل عينه هذا النصيب الرحموتي، منعكسا في أنظاره؛ فإذا نظر إلى غيره، لم ينظر إليه برحمة فقط، بل، أكثر من هذا، يُنزل عليه هذه الرحمة، فيصير المنظور، بفضلها، مرحوما، منتقلا، بدوره، من مرحوميته إلى راحمية أشبه براحمية سابقه، وهكذا دواليك؛ فكل ناظر راحم يجعل منظورَه مرحوما، وكل منظور مرحوم يصير ناظرا راحما، حتى ولو لم يكن له بصر يُبصر به، لأن الرحمة تبقى ولا تتلاشى، وتُصيبُ الجامد كما تصيب الحي.

ولو أن «سارتر» تأمَّل النظر الائتماني تأمُّله للنظر الاختياني، لتبيَّـن أن **النظر الاختياني بالنسبة للنظر الائتماني كالعمى بالنسبة للبصر**، حتى ولو أبصر، لأن الإبصار اللائق بالإنسان ليس أن يدرك الظواهر ولو مع وجود شعوره بالقصد إليها، لأن هذا الشعور حدُّه الأقصى هو أفق العالم الخارجي، وإنما أن يحصِّل من الإدراك ما يُقدره على تجاوز هذا الأفق المُلكي، وقد برهن الإنسان، منذ أن خُلِق، على قدرته على هذا التجاوز الذي يعرُج به؛ ومن أعظم التجني عليه أن نُهدِر قدرته على هذا التجاوز البعيد، ونَحرمه من مزيد الإبصار؛ فبقدر ما يتسع مجال الإبصار، تقل أسباب التنازع على المبصرات؛ أما إذا تجاوز مجال الإبصار حدود ما قد يطمع الإنسان في مِلكه، فإن أسباب التنازع تنقطع وتضمحل، ولا يبقى إلا فضاء واسع ينطلق فيه البصر ويسرح بفضل انبعاث الروح فيه.

وما درى «سارتر»، وهو يصف الناظر بالإيذاء، عصفا بالذات وهتكا للحرية ومحوا للإمكانات، إنما كان ينسب إليه بعضا من أوصاف «**الأعمى**»؛ فالأعمى هو من لا يبصر واجباته، ناظرا، ولا يبصر حقوق الآخَر، منظورا إليه؛ والناظر الاختياني أعماه جهله بواجباته وظلمه لحقوق غيره؛ فإن ناظري «سارتر» إنما هم **عُمْي**؛ فكان أحْرى بـ«سارتر» أن يحشرهم في جهنم عميانا ما دام العمَى هو حقيقتهم، بل أن يَحشُرهم أيضا «**صُما**»، لأن في سمع بعضهم لبعض ــ أو قل تسامعهم ــ إيذاءَ بعضهم لبعض كما هو الإيذاء الذي في نظر بعضهم إلى بعض، فضلا عن أن السمع قرين البصر؛ ومتى وُضع

في الاعتبار أن «سارتر» جعلهم كذلك يتكلمون كلاما هو من جنس نظرهم وسمعهم، تعيَّن عليه أن يَحشُرهم في غرفتهم المسدودة من كل الجهات، «بُكْما»، لأن في كلامهم أذى أكبر وأبشع، إذ يعيد إلى أذهانهم سابق أذاهم لغيرهم، فضلا عن أنه يتسبب في إذايات بعضهم لبعض أخرى يوجبها وجودهم في جهنم، إذ هم وقودها؛ ثم هل كان العُمي والصُّم والبُكم يحتاجون إلى إضاءة خاطفة للغرفة، ناهيك عن إضاءة دائمة كما جعلها «سارتر»! **فهؤلاء إنما هو «أبناء الظلام»**، وشرُّهم يزيد بزيادة الظلام؛ وقد أراد «سارتر» أن يعرضهم، وقد بلغ أذاهم نهايته، فكان حرِيًا به أن يحشرهم في الظلام الدامس؛ وحتى على فرض أنا نراهم ينظرون ويسمعون ويتكلمون، فما أدراك بأن لا تكون جوارحهم وجوانحهم هي التي أُبصِرت وأُسمِعت وكُلِّمت، بغير إرادتهم، لكي تَشهد عليهم بما ينكرونه من شنيع جرائمهم! ألا ترى كيف أن «سارتر» أفاض في بيان كيف أن كل واحد منهم كان يحرص أشد الحرص على أن يدفع التهم عنه، ويُزيّن صورته! لذلك، فهؤلاء، إذا نظروا، لا يُنظر إليهم؛ وإذا تكلموا، لا يُسمع إليهم، لأن شهادة جوارحهم وجوانحهم لِـما اقترفوه تغني عن نظرهم، وشهادتها على ما ارتكبوه تغني عن كلامهم.

كل ذلك يدل على أن «سارتر» أخطأ بوجوه ثلاثة: أخطأ في تعميم جانب الإيذاء من النظر على الناس جميعا، في حين لا يصدق هذا الإيذاء إلا على الذين انتُزعت من قلوبهم الرحمة، وهم فئة **«المتغاضبين المتباغضين»**؛ كما أخطأ في الصورة الحية التي عرض هؤلاء عليها في جهنم، وإن أصاب في إدخالهم إليها كما أصاب في الأسباب التي أدخلتهم إليها، إن سفكا للدماء أو اتباعا للشهوات؛ وأخيرا أخطأ خطأ شنيعا في اعتبار الحالة الاختيانية هي الحالة التي ينقلب فيها الإنسان إلى الأبد، غير مكترث، بل منكرا بأن تكون هناك حالة غيرها تعاد فيها إلى الإنسان ذكرى راحميته المبثوثة في فطرته، ألا وهي حالته الائتمانية المفقودة!

4.2. الشاهدية الإلهية وأصل الأخلاق

لقد استقر في الأذهان **أن «الآمِرية» هي أصل الأخلاق**، وأن هذه الآمِرية، إما أن تكون إلهية خالصة، أو تكون إنسانية خالصة، أو تكون مزيجا بين «الآمِرية الإلهية» و«الآمِرية

الإنسانية»؛ وقد بسطنا الكلام في هذه المسألة في تآليفنا السابقة، وعلى الخصوص في كتاب **روح الدين** وكتاب بؤس **الدهرانية** وكتاب **شرود ما بعد الدهرانية**، وأخيرا في الباب الأول من هذا الكتاب، وأبدينا حدود هذه الدعوى، وأوردنا اعتراضاتنا عليها، وما ذُكر مبسوطا يغني عن إعادته؛ وحسبنا ما توصَّلنا إليه، وهو أن **الآمِرية هي شرط في الأخلاق، وليست أصلا لها**؛ وإيضاح ذلك أن المشروط، متى وُجد، وُجد الشرط، لكن لا يصح أن الشرط متى وُجد، وُجد المشروط؛ وهكذا، فمتى علمنا بوجود الأخلاق، لزمنا التسليم بوجود الآمِرية، لكن العكس غير صحيح، فقد نعلم بوجود الآمِرية، ولا نرى أخلاقا ولو وُجد من يتلقاها ويعرضها، في حين أن وصف الآمِرية بكونها أصل الأخلاق يوجب وجود الأخلاق حيثما وُجدت، وهذا غير صحيح كما أومأنا إليه.

وحيث إننا نسلّم بأن الأسماء الحسنى هي مصدر القيم الخُلقية، وأن الحق، سبحانه وتعالى، يتولى تخليق الإنسان بأن يتجلي بها عليه، وجب أن نتعرّف من بين هذه الأسماء إلى الاسم الذي يتحقق بها **أصل** هذا التخليق، فتقرر عندنا أن هذا الاسم هو: «**الشهيد**»؛ فذهبنا إلى أن خاصية «**الشاهدية**» **هى أصل الأخلاق** بَدَلا من «الآمِرية» كما كان يُتصوَّر؛ فمتى وُجدت «الشاهدية»، بحسب رأينا، وُجد التخليق بالضرورة،؛ فلنزدد بيانا لهذه الأصالة الأخلاقية التي تختص بها «الشاهدية».

1.4.2. تضمُّن الشاهدية للآمِرية؛ إذا كانت الآمِرية قد تستقل مبدئيا عن الشاهدية، فإن الشاهدية لا تستقل عنها مطلقا؛ فلا شاهدية بغير آمِرية، بحيث يكون مبناها على الأوامر والنواهي الإلهية ــ أو قل الأحكام أو الحدود بالمعنى القرآني الواسع؛ وقد ننظر إلى الآمِرية من جانبين اثنين: جانب الأعمال المأمور بها أو قل «المأمورات»[28] وجانب «الذات الآمِرة»؛ وقد استقر أيضا في الأذهان أن واجب الإنسان هو الاشتغال بالمأمورات التي تُوصّله إلى معرفة الآمِر؛ والظاهر أن الفقه الائتماري وضع أصوله على أساس تقديم الاشتغال بالمأمورات؛ وقد بيَّنا، كذلك، حدود هذه الدعوى الثانية.

أما الشاهدية، فتشمل «الذات الآمِرة» شمولها لجانب «المأمورات»؛ وقد تقصَّد الفقه

(28) «المأمورات» تشمل هنا «المنهيات»، إذ النهي عن الشيء قد يفيد معنى «الأمر بضده».

الائتماني أن يأخذ بهذين الجانبين الإلهيين في ذات الوقت؛ فالائتماني ــ أو إن شئتَ قلتَ «الشاهدي» ــ يرى، في الأمْر، الآمِر به كما يرى، في الآمِر، أمرَه ولو أن الرؤية في الحالتين ليست واحدة؛ فرؤية الآمِر في الأمر هي السير من الأمر إلى الآمِر به، إن **استدلالا ذهنيا أو استبصارا وجدانيا**، بينما رؤية الأمْر في الآمِر هي، على العكس، السير من الآمِر إلى أمره، **إن استدلالا ذهنيا أو استبصار وجدانيا**؛ كما أن «الائتمانيين» ليسوا كلهم سواء في هذا الجمع بين الرؤيتين: فمن غلب عليه استبصار الآمِر في أمره، اكتفى بالاستدلال على الأمر بالآمِر؛ وفي مقابل ذلك، من غلب عليه استبصار الأمْر في الآمِر، اكتفى بالاستدلال على الآمِر بأمره؛ بيد أنه لا واحد منهم يستغني برؤية الأمر في الآمِر عن رؤية الآمِر في أمْره، فإن لم يكن يستبصر هذه الصلة بوجدانه، فلا بد أن يَلزَم الاستدلال عليها في ذهنه، وإلا سقط عن رتبة «الائتماني» إلى رتبة «الائتماري» الخالص، وهو الذي لا يتزحزح عن الاستدلال على الآمِر بأمره، هذا إن لم يضعُف استدلاله، حتى كأنه لا استدلال، وذلك لاستحواذ استبصار الأمر عليه استحواذا كليا.

2.4.2. تعلُّق التقويم بالشاهدية؛ متى نظرنا في العمل، تبين أنه يتكون من ركنين أساسيين: أحدهما، «**الصورة**»، وهي الهيئة الخارجية التي يتم إيقاعه عليها والتي تنزل منه منزلة «الخِلْقة» من الجسم، فيمكن أن ندعوها بـ«**الصورة الخَلْقية**»؛ والثانية، «**القيمة**»، وهي المعنى الداخلي الذي يثوي في الصورة والذي ينزل منها منزلة «الروح» من الجسم؛ وقد يكون في ضمن الصورة الواحدة أكثر من قيمة واحدة أو معنى واحد؛ فمثلا، صورة «زيارة قريب» تتضمن أساسا «صلة الرحم»، ولكنها قد تتضمن أيضا «المواساة» و«المساعدة» و«وإصلاح ذات البين» و«الاشتراك في عمل من أعمال الخير»، فيمكن أن ندعو هذه المعاني بـ«**القيم الخُلُقية**»؛ وإذ عرفت هذا، فاعلمْ أن العمل قد يخضع لإجرائين اثنين: أحدهما «الضبط»، والآخر «التقويم».

أما **ضبط العمل**، فيتعلّق بالصورة التي حصل بها أداؤه كما يتعلق أيضا بالقيمة التي ينطوي عليها؛ ويتجلى تعلُّقه بالصورة في تحديد هيئة مخصوصة للعمل تُخرجه من العدم إلى الوجود، مرتقية به إلى رتبة «**الشيء المخلوق**»، فيكون هذا الضبط عبارة عن «**ضبط خَلْقي**»؛ كما يتجلَّى تعلُّق الضبط بقيمة العمل في تحديد قيمة تندرج إما في «**الخيرات**»

أو «الشرور»، وتُخرجه من مطلق الوجود الذي هو وجود مجرَّد إلى وجود مقيَّد، وهو «الوجود المسدَّد»، مرتقية به إلى رتبة «**الشيء المعمول**»، فيكون هذا الضبط عبارة عن «**ضبط خُلُقي**».

ويبدو أن الفقيه الائتماري التبس عليه أمر هذين الضبطين، فردّ الضبط المنوط بالقيمة إلى الضبط المنوط بالصورة، ظنا منه أنهما ضبط واحد، فاجتزأ من الأعمال، بضبط صورها، حاملا الناس على إتيان هذه الصور الخَلْقية على شرائطها الظاهرة، وهو لا يتبيَّن أنه، على الحقيقة، يسوقهم إلى **طريق خَلْق الأعمال**، لا إلى طريق التخلق بها، لأن الضابط لصورة العمل بمنزلة «الخالق» لهذه الصورة؛ فلولا الأوصاف والأحكام التى وضعها، لَما وُجدت هذا الصورة؛ وحينئذ، لا غرابة أن نجد بعض الائتماريين لا تزيده أعماله إلا إعجابا بها، وإلا فافتتانا بها، لأنها تُوقعه، من حيث لا يتفطن، في آفة الشعور بـ«**الخالقية**»؛ إذ يأتي أعماله وكأنه يُنشئها من عنده، حتى ولو أبى أن ينسبها إلى الخَلْق ونسبها إلى الكسب؛ فـ«الكاسبية» في حقه هي مجرد كناية عن «الخالقية» التي يُحسّ بها من غير أن يدعوها باسمها؛ أما قيمة العمل الأصلية التي هي سره الخُلُقى والتي هي بمثابة **الروح** لصورته، فإن الفقيه الائتماري لا يشهدها كما يشهد هذه الصورة؛ لذا، فإنه لا يسعى في ضبط أسباب هذه القيمة كما يضبط أسباب الصورة؛ فكان أن فاته هذا الضبط الخُلُقي الذي يرتقي بالعمل إلى رتبة العمل الملكوتي وإن لم يَفته الضبط الخَلْقي لهذا العمل.

وأما **تقويم العمل**، فيتعلق بإسناد قيمة «**الحُسن**» أو «**السوء**» إلى العمل بعد إنجازه، فيكون هذا الإسناد عبارة عن **الحكم عليه، إن إيجابا أو سلبا، بحسب موافقته أو مخالفته للقيمة أو القيم الخُلُقية الأصلية التي تحملها صورته**؛ وهكذا، فإن عملية **التقويم** ترقى بالعمل إلى رتبة «**الشيء المتخلَّق به**»؛ ولا يخفى على ذي لُب أن قيمة «الخير» أو ما شابهها مصدرُها تجليات **أسماء الجمال** من الأسماء الحسنى، وأن قيمة «الشر» أو ما شابهها مصدرها تجليات **أسماء الجلال** من هذه الأسماء العظمى؛ والحال أن تقويم أي عمل يوجب وجود **شاهد** يحضر إنجاز هذا العمل، لأن تقويم الشيء هو بمثابة **الشهادة عليه**، والشهادةُ على الشيء بغير سابق شهوده لا تستقيم؛ ولما كان الحق، سبحانه، على كل شيء

شهيدا، فهو وحده الذي **يقوِّم بحق أعمال عباده، إن صلاحا أو فسادا**[29]؛ وليس ذاك لأنه يشهد هذه الأعمال، جِلّها ودِقّها، حاكما عليها فقط، بل كذلك لأن ما يَشهدُه، لولاه، سبحانه، ما وُجِد، أصلا، ولا شُهِد؛ فلا ينفك تقويمه للعمل عن إيجاده، صورةً وقيمة.

ولما كان الحق سبحانه قد أورث الإنسان «الشاهدية»، بموجب تجلِّيه باسم الشهيد، فقد أُعطِي قدرة على التقويم الخُلُقي لم تُعط لغيره من الكائنات؛ إذ أضحى ما يـُميزه عنها هو أنه لا ينفك يُضفي قيمتي «الخير» و«الشر» أو ما اندرج فيهما على علاقات التعامل التي يقيمها مع ذاته أو غيره أو الأشياء من حوله، كأن كل فعلٍ من أفعاله أو كل قولٍ من أقواله يحمل في بنيته المضمرة هذه القيمة أو تلك؛ فمثلا، إذا «نظر إلى السماء» أو قال: «أنظُر إلى السماء»، فالأصل في قوله هذا هو: «إني أستحسن النظر إلى السماء»؛ أو، بخلاف ذلك، إذا «نظر إلى العدو» أو قال: «أنظُر إلى العدوّ»، فالأصل في قوله هذا هو: «إني أستقبح النظر إلى العدو».

إذا كان هذا حال الإنسان مع عموم الأفعال، فما الظن بخصوص الأفعال كخالص أفعال التعبُّد التي عليها التعويل للعروج بالروح! فلا يكتفي العامِل الائتماني ــ أو اختصارا الائتماني ــ مَثلا بالقيمة الواحدة للفعل الواحد منها، بل يتعاطى تكثيرها بتكثير النيات فيه، حتى كأن الفعل الواحد أفعال كثيرة، وما ذاك إلا لإيقانه بأنه، بقدر ما يُحصِّل من القيم في عمله، يكون عروج روحه إلى المحل الملكوتي الذي يُؤوي هذه القيم، وكأنها، هي الأخرى، أرواح مِثل روحه؛ فإن زادت هذه القيم، قَوِي عروجه، وإن نقصت، ضعف عروجه، وهو يأبى أن يضعف عروجه، فيبقى على حال الاستزادة منها؛ لذلك، كان حرصُ الائتماني على «النوافل» لا يقل عن حرصه على «الفرائض»،

---

(29) تفكر في الحديث النبوي الذي أخرجه البخاري عن أم العلاء الأنصارية أن النبي صلى الله عليه وسلم جاء إلى أبي السائب وهو يحتضر، فسمع امرأة من وراء الستر تقول: «رحمة الله عليك أبا السائب، فشهادتي عليك، لقد أكرمك الله»، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «وما يدريك أن الله أكرمه؟»، فقلت: «بأبي أنت، يا رسول الله، فمن يكرمه الله؟»، فقال: «أما هو، فجاءه اليقين، والله إني لأرجو له الخير؛ والله ما أدري، وأنا رسول الله ما يُفعل بي؟»، قلت: «فوالله لا أزكي أحدا بعده أبدا يا رسول الله»، فأحزنني ذلك، فنِمْت، فرأيت لعثمان عينا تجري، فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكرت له ذلك، فقال: «ذلك عمله».

لا لأنه يسوّي بينهما، أو لأنه يؤثر العُسر على اليسر أو المشقة على الخفة، ولكنه يريد أن يطلب القيم حيثما وُجدت، لأنها معراجه؛ ووجود القيم في النوافل لا يقل عن وجودها في الفرائض؛ بل يريد أن يدوم على هذ الطلب، حتى يصير حالا ملازما له، منتقلا به من مجرّد الائتمار إلى مطلق التقرُّب.

3.4.2. تعلُّق الائتمان بالشاهدية؛ إن نسبة **الائتمان** إلى الشاهدية كنسبة **الائتمار** إلى الآمرية؛ فالظاهر أن الائتماري يشغله **تجلي النزول إلى عالم المُلك**، لأنه كان، من قبل، في مقامَ ملكوتي، فأُنزِل منه، فتراه يبادر إلى إتيان الأوامر المُنزَلة، مستجلبا منافعها ومتبيِّنا آثارها في عالمه الجديد، خوفا من مزيد النزول، إذ الذي أنزله أول مرة قادر على أن يُنزله مرة أخرى أو درجة أخرى، بينما الائتماني يشغله **تجلي الصعود إلى عالم الملكوت**، لأنه، ولو أُنزل من حيث كان، فإن الحنين إلى حيث كان يستبد به، فتراه، لا يبادر إلى إتيان الأوامر المنزلة فحسب، بل أيضا يتطلع إلى الـمَشَاهِد التي كان فيها وهو في مقامه الأول، والتي جاءت مبيَّنة في سياقات الأوامر المُنزَلة، تذكيرا بسابق وجودها، وتعليلا لنزول الأوامر نفسها؛ فكأن الائتماني يسعى إلى أن يصل الأوامر المُلكية بأسبابها الملكوتية، لعله إن أخذ بهذه الأسباب بقوة، فضلا عن مسبَّباتها المُنزَلة، عرج إلى حيث كان، مستيقنا بأن الذي أنزله منه قادر على أن يُصعده إليه.

وقد تقرر أن **المشهدين الملكوتيين العظيمين** اللذين حضرهما الإنسان كان أحدهما هو المشهد الذي حُشرت فيه ذريات آدم عليه السلام، فأشهدها الحق سبحانه على ربوبيته المطلقة، متجليا عليها بأسمائه الحسنى؛ وكان الثاني هو المشهد الذي حُشرت فيه الكائنات كلها، فخيَّرها في حمْل الأمانة التي هي حفظ المربوبية له، متمثلا في حفظ القيم الأخلاقية التي تجلت بها أسماؤه القدسية والتي يكون بها حفظ هذه المربوبية؛ ولو أن المشهدين الخطابيين مختلفان، فكل واحد منهما يحمل صبغة الآخر، فكما أن الحق سبحانه ائتمَن الإنسان على حفظ المربوبية له،، فكذلك ائتمنه على حفظ الشهادة بربوبيته، وكما أن الحق سبحانه أشهده على ربوبيته، فكذلك أشهده على تعهُّده بحفظ المربوبية له؛ **فكلا المشهدين شهادي وائتماني**، فلا أمانة بغير شهادة، ولا شهادة بغير أمانة.

وهكذا، فإن الائتماني يبني على هذين المشهدين العظيمين اللذين خاطبه فيهما الحق سبحانه مرتين عن قرب، وهو شاهد لربّه، ما خوطب به من أوامر عن بُعد، طمعا في أن يوصّله العمل بهذا الخطاب الأمْرى إلى أن يُنعم عليه الحق كسابق إنعامه عليه، فيتجلى عليه، في عالم الملك، بـ«الشاهدية» التي تجلى بها في عالم الملكوت، وهو يُشهِده على الربوبية، ويأتمنه على المربوبية، إذ كان يرى ما لم يَعُد يراه، ويَسمع ما لم يَعُد يسمعه؛ ولعل واسع الفضل الإلهي يعيد إليه هذه الشاهدية الأولى التي هي من شاهدية مولاه، فيرى ربَّه، شاهدا له وعليه، ويعقل عنه أوامره التى أنزلها إليه.

4.4.2. خصوصية اقتران الشاهدية بـ«الراحمية»؛ لقد سبق أن «الراحمية» أصل تتفرع عليه كل الخواصّ الإلهية الأخرى، بحيث لا آمرية ولا شاهدية ولا سواها من هذه الخواصّ بغير راحمية؛ وما دامت الراحمية الإلهية لا نهاية لها ولا مقايسة معها، فإنها لا توجد بنفس القدر ولا بنفس الشكل في الخواصّ الأخرى، فراحمية «الضارِّية» ليست هي راحمية «النافعية»؛ فكذلك راحمية «الشاهدية» ليست بعينها راحمية «الآمرية»؛ ويجوز أن يكون أحد الوجوه التي تفترق به الأولى عن الثانية هو أنها أخص منها، بحيث تلزم راحمية «الآمِرية» من راحمية «الشاهدية»؛ فإذا كانت راحمية «الآمِرية» راحمية **إيجادية** على نوعين: أحدهما متعلق بـ«الآمِرية التكوينية» التي أنشأت **خَلْق** الإنسان؛ والثاني متعلّق بـ«الآمرية التشريعية» التي أنشأت **خُلُقه**، فإن راحمية الشاهدية تزيد على كونها، هي الأخرى، راحمية إيجادية، كونها راحمية **إحسانية**.

وهذا يعني أن الشاهدية تتجلى على الائتماني بجعل كيانه الظاهر يزدوج بكيان باطن، هذا الازدواج الذي يضحى بفضله موصولا بعالمين اثنين: «عالم الاتصال بالخَلْق» و«عالم الاتصال بالحق»؛ إذ أن بصره الملكي يزدوج بإبصار ملكوتي، فتراه يناجي ربه، وكأنه يلقي النظر إليه، كما أن سمعه الملكي يزدوج بسمع ملكوتي، فتراه يعامل ربه، وكأنه يلقي السمع إليه؛ ولولا تجلي هذه الرحمة المُوسِعة عليه، لما ألقى النظر إلى ما ألقاه، ولا ألقى السمع إلى ما ألقاه؛ لذلك، تراه لا يشهد إلقاءه النظرَ ولا السمع، لأنه لو شهده، لكان قد نسبه إلى نفسه، فخان الأمانة؛ وما ينبغي له ذلك، وقد وجد من رحمة ربه ما وجد؛ وإنما تراه يَشهد إلقاءَ ربِّه نظرَه إليه، حافظا ذاته، وقد كان الهلاك أقرب إليها من الحفظ؛

ويشهد إلقاء سمعه إليه، مجيبا دعوته، وقد كان الردُّ أقرب إليها من الإجابة؛ فما رأى الائتماني ما رأى إلا بفضل رحمة الحفظ التي شمَلت نظره، ولا سمع ما سمع إلا بفضل رحمة الإجابة التي شمَلت سمعه؛ فسبَق حفظُ ذاته وجودَ رؤيته، وسبقت استجابةُ دعوته وجود سمعه(30).

فشأن الائتماني أن يشهد الرحمة تسبقه إلى أعماله، بل شأنه أن لا يرى شيئا إلا ويرى الرحمة قبله، حتى لا يرى إلا الراحم، جل جلاله، مُشهدا إياه رحمته؛ ولا يزال يتقلَّب في واسع رحمة ربه، حتى يُقام حيث قضَت مشيئة ربه، **كائنا رحموتيا** يَرحمُ به مخلوقاته.

5.4.2. توسّط الشاهدية في العمل؛ يتوسل الائتماري بعمله إلى ربّه، لأنه يبدأ بإضافة العمل إلى نفسه، مستقلا به، باعتباره مالكا له، ثم ينتهي بأن يريد تزكية ربّه لهذه الإضافة؛ وقد يتناسى أن إرادة هذه التزكية لا تستقيم حتى يحظى عمله بالتزكية، غافلا عن البدء بسؤال هذه التزكية من ربِّه، وذلك لوجود إيقانه بأنه أتى عملَه على صورته المطلوبة، حتى إنه يأمن المكر أو الاستدراج فيه؛ وما درى أنه، بذلك، لم يأت إلا **خَلْقا**، لا خُلقا؛ لأن الخُلق لا يحصل بحفظ صورة العمل، بل بحفظ القيمة أو المعنى أو الروح التي تحملها هذه الصورة، وهو قد أضاعها؛ وهكذا، فإن الائتماري لا ينتهض مالكا لعمله عن وعي فحسب، بل، أيضا، ينتهض خالقا له، عن غير وعي؛ ومن هنا، يقع الائتماري في لبس من عمله من جهتين: **إحداهما**، أنه يضيف الخَلْق إلى نفسه، ظانا أنه يضيف إليها الخُلُق؛ **والثانية**، أنه يسأل ربَّه تزكية إضافةٍ لم يأتها، ظانا أنه أتاها على أكمل وجه؛ بل يقع في أسوأ من هذا وهو أنه يصرُّ على هذه الإضافة إلى نفسه، على وجود الخطإ في حقيقة المضاف إليه، إذ يطمع فى أن يضيف إليه ربُّه ما أضافه هو إلى نفسه، على فساده.

أما الائتماني، فشأنه شأن آخر، فهو، على عكس الائتماري، **يتوسَّل بربه في عمله**؛

(30) تفكر في الحَدِيث الشريف: عن أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلىَّ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَمَّا قَضَى اللهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ: إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي». وَفِي لَفْظٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ كِتَابًا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ: إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي، فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ»، رواه البخاري.

وهذا يعني أنه لا يضيف ربَّه إلى نفسه، اختصاصا به كما يضيف الائتماري عمله إلى نفسه، استقلالا به، بل تتخذ الإضافة عنده صورة عكسية، وهو أنه يضيف نفسه إلى ربِّه إضافة المملوك إلى مالكه، إذ هو المالك الحق ولا مالك سواه؛ لكن يبقى أن هذه الإضافة إضافة مُلكية عامة تجري على كل الكائنات، شاءت أو أبت؛ أما الائتماني، فقصْدُه هو أن يحظى **بإضافة خاصة**، لا بأن يضيف إليه ربُّه ما أضاف هو إلى نفسه كما في الإضافة المُلكية الخاصة التي سألها الائتماري، وإنما بأن يضيفه ربُّه إلى نفسه **إضافة ملكوتية**، أي أن يُدخله فيمن خصَّهم بوصفه: «**عبادي**»؛ وهكذا، فإن الائتماني ينتقل عن «**المالكية**» التي استغرق فيها الائتماري، والتي هي إضافة مُلكية من الإنسان إلى «**العبدية**» التي هي إضافة ملكوتية من الخالق سبحانه؛ فتَوسُّلُه بربه ليس توسّلا مُلكيا كما هو توسُّل الائتماري بعمله، بل توسُّلا ملكوتيا؛ وشأن هذا التوسل الملكوتي هو أن ينقل العمل الذي يدخل فيه الائتماني من صورته المُلكية التي تُوهِم الإنسان بوجود خالقيته، حتى لو استعار لها اسم «الكسب»، إلى قيمته الرحموتية التي بها يَحصل تخلُّقُه، ولا تخلُّق يُرفع إلى ربه إلا بحصول هذا التوسل الملكوتي.

من هنا نفهم أن تَرد آيات في القرآن تَنسب الأعمال، تارة، إلى الحق سبحانه، وتارة، تنسبها إلى الإنسان[31]؛ فقد يُنسب العمل إلى الإنسان باعتبار وجوده في عالم المُلك وباعتبار الصورة التي أتى عليها هذا العمل، ولكنه يُنسب إلى الحق سبحانه باعتبار أن بيده ملكوت كل شيء، **فنسبة العمل إلى الإنسان، أصلا، نسبة مُلكية، بينما نسبته إلى خالقه نسبة ملكوتية**؛ فما ينظر إليه الإنسان على أنه مُلك، فهو عند الله ملكوت، إذ الملكوت هو مفتاح خزائن الملك؛ فإذن لا تَعارُض مطلقا بين النسبتين؛ لكن، لما غاب عن المفسرين والعلماء والنظار هذ الفرق الفاصل بين ما مِن الإنسان وما مِن الله ولو تعلَّق بنفس الشيء، فقد تضاربت آراوهم وتعددت مذاهبهم، وليس هذا موضع التعريج على هذه الآراء، ولا هذه المذاهب.

---

(31) تدبر الآية ال كريمة: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَّ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَّ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاء حَسَنًا إِنَّ اللهَّ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»، **الأنفال**، 17؛ بمعنى «وما رميت، إذ رميت (مُلكيا)، ولكن الله رمى (ملكوتيا). فنسبة الرمي إلى الإنسان مُلكية، ولكن نسبته إلى الإله ملكوتية.

وعلى هذا، فإن الائتماني لا يطمئن إلى عمله، أيا كان، إلا بالقدر الذي يتيقَّن أن ربه تولّاه فيه، بحيث يشعر فيه بأنه معمول به، أي **هو محل لجريان العمل، ليس له من الأمر شيء**؛ فالـ«**المعمولية**» خاصية لا تنفك عن الائتماني كما أن «**العاملية**» خاصية لا تنفك عن الائتماري، أي أنه يُجري العمل بنفسه، ويرجع إليه الأمر فيه؛ فمثلا، إن أحسن الائتماني إلى غيره يكون شعوره الوجداني بأنه سِيق إلى هذا الإحسان بغير إرادة من نفسه، بل بإرادة من ربه؛ ولا يكفيه التقدير الذهني لوجود إرادة الله في إحسانه كما يكفي الائتماري؛ إذ لا يرى لنفسه عملا مطلقا، حتى ولو أتاه بأقصى طاقته، وظل يأتيه بغير انقطاع، بل لا يكاد يباشره، حتى يشهد قلبُه ربَّه، جل جلاله، عاملا به ما قدَّر له، وفاعلا بعمله ما شاء له.

وهكذا، فإن الائتماني، إذا كان يعلم بشاهدية الإله لأعماله كما يعلم بها الائتماري، فإنه لا يضمن لنفسه الانتفاع الخُلُقي بأعماله، حتى يرتقي مرتقًى آخر، وهو أن يشهد الحق، متوليا له فيها، شاهدا لها وشاهدا عليها، وإلا عرَض له ما يعرض للائتماري، إذ يحسب الخُلُق فيما أتاه من خَلْق؛ فلا تخلُّق ملكوتي بغير أن يتحلى الإنسان بالشاهدية التى أمدَّته بها شاهدية الإله.

ولا يقال: «إن شاهدية الإله تغني في الأعمال عن شاهدية الإنسان»، لأن الجواب يكون من الوجوه التالية:

أحدها، أن الحق سبحانه ما أطلعنا على أسمائه الحسنى إلا لكي نعرفه وندعوه بها ونعمل بها على قدر المستطاع، وما التخلق إلا ثمرة هذا العمل!

والثاني، أنه نسب إلى الإنسان نفس الصفة التي نسبها إلى نفسه، ألا وهي «الشهيد»! حتى إنه خَصَّ المسلمين بشاهدية ليست لغيرهم، مما يوجب أن يجتهدوا في التحقق بمعانى الشهادة بما لا يتحقق به سواهم[32].

الثالث، أن الشاهدية المطلوبة في العمل لحصول التخلق ليست شاهدية البصر التي

(32) تدبر الآية الكريمة: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»، البقرة، 143.

تفيد في إتيان صورة العمل، وإنما شاهدية البصيرة التي تفيد في تحصيل قيمة العمل.

والرابع، أن الإنسان يستغني بشاهدية الإله في العمل عن شاهديته[33]، متى تحقق باستبصار الشاهدية الإلهية، وارتقى في مراتب هذا الاستبصار، حتى نزل رتبة «الـمُبصَر به»، فانيا عن استبصاره.

مما تقدم، يتضح، **أولا**، أن للعمل وجهين اثنين: صورة خَلْقية وقيمة خُلُقية؛ **وثانيا**، أن التخلُّق بهذا العمل لا يُدرَك بإتيان صورته وحدها، لأن هذه الصورة لا توصّل إلا إلى الخَلْق، جاعلة منه «خالقا»، وإنما يُدرَك بتحصيل القيمة أو القيم الرحموتية التي هي في ضمن هذه الصورة؛ **وثالثا**، أن الحصول على هذه القيمة أو القيم لا يتأتى إلا بالانتقال من المستوى الـمُلكي إلى المستوى الملكوتي؛ **ورابعا**، أن الانتقال إلى المستوى الملكوتي لا يتمُّ إلا بالخروج من التوسل إلى الشاهد الأعلى بالعمل إلى التوسل بهذا الشاهد في العمل؛ **وخامسا**، أن التوسل بالشاهد الأعلى لا يتحقق إلا بترك التعلق بالعمل مع حفظ صورته، والتوجه إلى الشاهد الأعلى، بدءا وانتهاء؛ **وسادسا**، أن التوجه إلى الشاهد الأعلى لا يكون بمجرَّد التقدير الذهني لشاهديته للعمل، وإنما **بالشعور الوجداني** بالشاهد الأعلى كأن المتوجِّه إليه ينظر إليه، بحيث تتصل شاهديتُه بشاهدية مولاه، مضيفا إليه عمله، بدءا وانتهاء.

يترتب على هذا أن المدخل إلى الأخلاق لا يكون بالوقوف عند صور الأعمال، وإنما بتعدّيها إلى القيم التي تقترن بها، غير أن هذا التعدي إلى القيم لا يتحقق بالوقوف عند الآمِرية الإلهية أو المأمورية الإنسانية، وإنما بتعديها إلى الشاهدية بشقيها الإلهي والإنساني؛ والشاهدية الإلهية على ثلاثة أضرب:

أولاها، «**الشاهدية العامة**» بناء على علمنا بأن الإله لكل شيء وعلى كل شيء شهيد؛ فهذه الشاهدية العامة تتولى ترتيب أعمال بني آدم إلى «الحسنات» و«السيئات»؛ و«الحسن» و«السوء»، كما هو معلوم، هما القيمتان اللتان تتأسس عليهما الأخلاق؛ ولولا

(33) تدبر الآية الكريمة: «قُلْ كَفَى بِاللهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا»، **الإسراء**، 96.

هذا الترتيب القيمي الإلهي للأعمال، ما اهتدينا نحن إلى مبدإ **التقويم**، فضلا عن الأخذ به، ومقتضاه نقل الموجود المجرَّد[34]، أيا كان، إلى رتبة الموجود المسدَّد، أي المحكوم عليه من حيث نفعه أو ضرره.

والثانية، «**الشاهدية الخاصة**» بناء على معرفتنا بأن كل أمر إلهي يتضمن، بالإضافة إلى صورته، قيمة أو قيما مخصوصة؛ والإنسان، بقدر ما يجب عليه حفظ الصورة، يجب عليه كذلك تجاوزها إلى ما تحتها من قيم، حتى يأتي الصورةَ على مقتضاها؛ غير أن الظفر في أغوار الصُّور بالقِيم التي تُـحييها، ليس في مِلْك أي كان، إذ شرطه أن يحصّل طالبها القدرة على **الاستدلال على** شاهدية الإله، لأن هذه الشاهدية هي الأصل في وجود القيم الرحموتية، فيتعرَّف إلى هذه القيم بفضل **تعريف** الإله إياه بها على قدر ما يستطيع من الاستدلال على شاهديته.

والثالثة، «**الشاهدية الأخص**»، بناء على أن الشاهد الأعلى ولو أنه أقرب إلى الإنسان من نفسه، فقد خصَّ بعض عباده بقرب ملكوتي رحموتي؛ ويتمثل هذا القرب الرحموتي في جعلهم **يتحققون** بالقيم التي عـرَّفها لهم على قدر ما يستطيعون من الشعور الوجداني بشاهديته كأنهم يشهدونه كما يشهدهم؛ فهؤلاء الخاصة قد أراد الحق سبحانه وتعالى أن يجمع لهم بين شاهديته الرحموتية وشاهديتهم الملكوتية.

وعلى الجملة، فإن الخاصية الشاهدية هي الأصل في وجود الأخلاق، لأنها تتجلى بمشاهد تخليقية ثلاثة هي: «تقويم الأعمال» و«التعريف بالقيم» و«تقريب العباد».

يبقى أن ندفع الاعتراض الذي يجوز أن يورده بعضهم على مبدإ التوسط بالشاهد الأعلى، ونصوغه كالتالي:

- «لا نُسلِّم بمبدإ التوسط بالإله في العمل، أليس يُنزله ذلك مرتبة الوسيلة التي هي دون مرتبة المقصد، والإله أحق برتبة المقصد!».

---

(34) المجرد، أي المجرد من القيمة الأسمائية أو من العمل الديني، وليس المجرد بمعنى «المضاد للمحسوس».

نجيب عن هذه الشبهة من الوجوه الآتية:

أحدها، أن هذه الوساطة الإلهية ورد ذكرها في القرآن في آيات مختلفة، منها الآية: «إن الله يحول بين المرء ونفسه» ومنها أيضا الآية: «نحن أقرب إليه من حبل الوريد»؛ فإذا كان الحق سبحانه يتوسط بين الإنسان ونفسه، بحيث لا يتوصل الإنسان إلى ذاته، وجودا ووجدانا، شعورا وإدراكا، إلا بوساطته، وهو إما ليس بَعدُ موجودا، حتى يدركها، وإما أنه موجود، ولكنه غافل عنها، فما الظن بأعماله التي لولا ظاهر فضل الله عليه، ما اهتدى إليها؛ فالوساطة الإلهية هنا أظهر من أن يُذكَّر بها؛ فحدُّ الوساطة أنها سبب يُتوصَّل به إلى شيء، والحق، سبحانه، **سبب** في كل شيء، بل لا سبب إلا وهو مسبِّبه (بكسر الباء الأولى المشددة)، بل إن الخاصية السببية ذاتها التي تُعدُّ أصل المعقولية في الأشياء لا تُعقَل إلا بتوسط «الفعل الإلهي»؛ فلولا فعل الإله في الأشياء الذي لا تتناهى أشكاله ولا أعداده ولا أقداره ولا امتداداته، لـمَا كان للإنسان سبيل إلى إدراك أن الأشياء بعضها أسباب بعض، متطلعا إلى الوقوف على قوانين وأسرار هذا الارتباط السببي فيما بينها.

والثاني، أن الوساطة الإلهية تدل على أمرين أساسيين، وهما: «السبق» و«القرب».

أما **السبق**، فبيِّـن أن الواسطة تتقدَّم على الموسوط؛ فلولا وجود الواسطة، لما وُجد الموسوط؛ فكل الموجودات، كائنة ما كانت، حتى ولو بدت وسائط بعضها لبعض، تبقى، في نهاية المطاف، موسوطات، فلا يمكن أن تكون واسطة إلى وجود نفسها، لأن العدم لا يتوسط بنفسه إلى نفسه، فلا يمكن أن يَسبق نفسه إلى نفسه؛ وإذا ظهر أن الموجودات موسوطات مسبوقة، فقد لزم أنه لا سابق لها إلا خالقها، سبحانه وتعالى.

وأما **القرب**، فالظاهر لأول وهلة هو أنه لا أقرب إلى الشيء من ذاته؛ وغير خاف على ذي بصيرة أن هذا الشيء، على قربه من نفسه، لا يملك من أمر هذا القرب شيئا، بل جُعِل قريبا من نفسه، وأن الذي هو أقرب منه إلى نفسه، هو من وهبه هذا القرب، حتى توهَّم أنه لا شيء يفصله عن ذاته، ولو شاء الوهاب، سبحانه، لجعله إلى غيره أقرب منه إلى نفسه، فيستيقن بوجوده بما لا يستيقن بوجود نفسه؛ فيعلم عنه ما لا يعلم عن نفسه؛

فالقرب منه، سبحانه، والبعد منه، بل القرب لا يُعرف إلا به[35]، فلولا غاية قربه من أي شيء، لما أدرك الإنسان وجود قربه من نفسه.

والثالث، أن الائتماني، إذا جعل الإله واسطته في عمله، فلا يعني ذلك مطلقا أنه جعل من العمل مقصده، متوسلا إليه بالإله، وإنما يعني، بضد ذلك، أن مقصده الأول والأخير هو الإله، وأن يقينه جازم بأنه لا وسيلة توصِّل إليه سواه؛ فالأصل في توسُّطه به هو أنه «**يتوسط به إليه**»، راجيا أن يُنعم عليه بجَعل عمله موافقا لمرضاته، لا عن استحقاق، وإنما عن امتنان؛ ثم إن الائتماني لا ينفك يشهد ربه **فاعلا**، لا في عمله وحده، بل في كل شيء، ولا على وجه واحد فقط، بل على وجوه عدة تختلف باختلاف المراتب التي يتقلب فيها هذا الشهود، وتضيق لغته عن إفادتها إلا على سبيل الإشارة والتلويح؛ لذلك، تراه يلجأ إلى الحروف ليعدِّي بها أفعاله إلى مقصده الأسنى كما في أقواله: «بالله» و«لله» و«في الله» و«إلى الله» و«مع الله»، و«عن الله» وقد يجمع بين هذه الحروف كما في أقواله: «من الله وإليه» و«بالله وإليه» و«لله وفيه» و«بالله ولله وفي الله»، متداركا ما يشعر به من قصور اللغة، حتى إنه لو أمكن وجود لغة تُخترع فيها حروف التعدية كما تُخترع الجمل، أي تُخترع اختراعا لا نهاية لها، لكان قد وجد فيها ضالَّته للتعبير عما لا يتناهى من الوجوه والأسباب التي تصله بربه؛ وهذا إنما هو تقريب لحال من يرى، في كل مشهد، آية دالة بربها على ربها، ويستشعر، في كل منشط، روح العبادة وسببا للقرب؛ وإلا، فالأمر فوق ذلك درجات؛ فمن شغله ربُّه عن شعوره، ذَهَل عن نفسه، فضلا عن قوله.

وبإيجاز، **فالمقصود بـ«التوسّط بالشاهد الأعلى» إنما هو الجمع بين صفات «الأسبقية المطلقة» و«الأقربية المطلقة» و«الفاعلية المطلقة» والـمُسبِّبية المطلقة» التى يتصف بها جلّ جلاله وتقدست أسماؤه.**

وموجز الكلام في هذا الفصل الخامس هو أن شاهدية الإنسان من شاهدية الإله التي

(35) الآية إني قريب أجيب دعوة الداعي.

توجب عليه حفظ المراقبة، وأن راحمية الإنسان من راحمية الإله التي توجب عليه حفظ الأمانة، فلزم أن تكون الشاهدية الإلهية هي الأصل في الأخلاق؛ إذ أنها تتضمّن الآمِرية وتقترن بالراحمية وبائتمان الإنسان على القيم كما تُقوِّم أعماله وتَتوسَّط فيها.

الفصل السادس

خُلق الحياء، أساسا للأخلاق

نشتغل في هذا الفصل بالجواب عن سؤال أساسي، وهو:

«ما هي القيمة الخُلُقية الأولى أو الخُلق الأول الذي توجبه الشاهدية، والذي يستحق أن ينزل منزلة الأصل الذي تتفرع عليه الأخلاق؟»

1. حقائق الشاهدية

لنـُمهّد للجواب عن هذا السؤال بالتذكير ببعض الحقائق التي توصَّلنا إليها بخصوص الشاهدية، وهي كالتالي:

أولاها، أن الشاهدية، إلهية كانت أو إنسانية، عبارة عن ازدواج «السامعية» بـ«الباصرية»؛ وهذا يفيد أن سامعية الإنسان التي تقوم على الأخذ بـ«الآمِرية» لم تَعُد تكفيه في الإقبال على العمل، ذلك لأن سمع الواحد من الخَلَف، بعكس الواحد من السلف، طال عليه الأمد منذ السمع الأول الذي تلقَّى الوحي، إذ أن هذا السمع الأول بلغ عند السالف من القوة والقرب درجة جعلته يُقبل على العمل إقباله على الذي أمر به، إذ كان يقينه بالأمر الـمُنزَل في قوة يقينه بالآمِر الذي أنزله.

لذلك، لا يكفي أن يتلقى الإنسان المتأخر الأمر سمعا لكي يهبَّ إلى التخلَّق به فعليا، بل لا بد من حثّه على أن يَدخُل في العمل الذي يوجبه هذا الأمر؛ وحتى إذا دخل فيه، فإنه لا يصطبغ بصبغة التخلق بمجرد هذا الدخول؛ إذ يتحتَّم عليه الوفاء بشرط مخصوص؛

وهذا الشرط يقضي بأن يتجاوز رتبة العلم بأن بين يديه قولا إلهيا يُخيَّر، بموجب الأمانة، في فعله أو تركه، إلى رتبة فوقها، وهى أن **يُدرك أنه، هو نفسه، بين يدي ذات إلهية تشاهد خياره الائتماني وعمله الائتماري**، ظاهرا وباطنا، وأنها تحكم على هذا العمل إما بالحسن، فترفعه إليها، أو بالسوء، فتردّه عليه.

والثانية، أن إدراك الإنسان العامل لمراقبة الشاهد الأعلى له يكون على ضربين اثنين: **أحدهما**، أن يكون هذا الإدراك **علما نظريا** أسميناه بـ«**التقدير الذهني أو الاستدلال**»؛ إذ يتصور العامل الائتماري بعقله المسدَّد أن الإله، سبحانه، يشهده، إلا أن هذا التصور يكون إدراكا بيانيا مُلكيا، لأن هذا الانسان يَـميل إلى إضافة هذا التصور، لا إلى ربه، وإنما إلى نفسه، باعتباره **كسبا** له؛ **والثاني**، أن يكون هذا الإدراك **تجربة حية** أسميناها بـ«**الشعور الوجداني أو الاستبصار**»، إذ يتحقق العامل الائتماني بقلبه أو بروحه بأن الإله، سبحانه، يشهده، فيكون إدراكه إدراكا عيانيا ملكوتيا، لأنه ينسُب هذا الإدراك، لا إلى نفسه، وإنما إلى ربّه، باعتباره **أمانة** عنده.

والثالثة، أن الشاهدية الإنسانية، ولو أنها، هي الأخرى، تتكون من شقين: «السامعية» و«الباصرية»، فإنها توجب تقديم الباصرية على السامعية، أي تقديم الإبصار على السمع، ذلك لأن **الشاهد الإنساني يقدِّم التعامل مع الذات الإلهية**، مستبصرا لها، على التعامل مع صفاتها، وذلك بموجب حقيقة أسمائها الحسنى، لأن هذه الأسماء، بضد ما يعتقد الجمهور، ليست صفات مجرَّدة، بل هي **أسماء الذات الإلهية، حاملةً لصفات مخصوصة**؛ فاسمه «السميع» ليس هو «السمع»، بل هو «**الذات الإلهية، سامعةً**»؛ واسمه «البصير» ليس هو «البصر»، بل هو «**الذات الإلهية، باصرةً**»؛ واسمه «الشهيد» ليس هو «الشهادة»، بل هو «**الذات الإلهية، شاهدةً**»؛ وفرق بين «الصفة المجرَّدة» و«الحال الدالة على الهيئة»، فالأولى نستغني، في إدراكها، بالسمع؛ وإذا نحن حاولنا إبصارها، اضطُرِرنا إلى ردّها إلى الذات التي تتصف بها، لأن تصوُّر صفة قائمة بنفسها أمر مستحيل؛ لذلك، كان الائتماري لا يعقل من الأسماء الحسنى إلا الصفات على جهة «التجريد»، حتى كأنه لا يرى الذات التي تحملها، بينما الصفة الثانية توجب في إدراكها الإبصار، ولا يزيدنا السمع إلا بيانا لِـما نُبصر، لأن هذا البيان ضروري لتحديد كيفية العمل؛ لذلك، كان

الائتماني يعقل من الأسماء الحسنى الصفات على جهة «الحالية»، حتى كأنه لا يرى إلا الذات التي تحملها.

والرابعة، أن الشاهدية الإنسانية تتوسّل بالشاهدية الإلهية؛ والمراد بذلك أمور أربعة:

أ. أن الإنسان لا يدخل طور التخلق، حتى يُجاوز رتبة «المأمورية» إلى رتبة «الشاهدية»، إذ المأمور سامع، بينما الشاهد عامل.

ب. أن شاهدية الإنسان متفرعة على شاهدية الإله، لأنها ثمرة التجلي الإلهي عليه باسمه: «الشهيد»، فيسمع كما يسمع ويُبصر كما يبصر، مع حفظ المباينة التي لا نهاية لها بين السمعين: الإنساني والإلهي وبين البصَرين: الإنساني والإلهي.

ج. أن شاهدية الإنسان لا تنفك تتعامل مع شاهدية الإله، ذلك أن الإنسان قد يشهد بروحه أن الإله يشهده، وقد يَشهده في جلال صفاته، فتغلب على روحه «الهيبة» أو يشهده في جمال صفاته، فتغلِب على روحه «المحبة» أو يشهده في كمال صفاته، مستويا على عظيم ملكه وملكوته، ناظرا إلى العالمين من مخلوقاته، سامعا إليها على اختلاف ألسنتها وأصواتها، ومطَّلعا على ظواهرها وبواطنها، على اختلاف أعمالها وحركاتها، فيغلب على روحه «الذهول»؛ كما أنه يشهد، وهو يتقلب في هذه المشاهد الروحية، أن الإله سبقه إلى شهوده، إذ لولا فضله ورحمته عليه، ما كان ليشهد ما شهد.

د. كما أن الشاهدية الإلهية مراتب، وهي: «الشاهدية العامة» و«الشاهدية الخاصة» و«الشاهدية الأخص»، فكذلك للشاهدية الإنسانية مراتب تساوقها:

أولاها، **الشاهدية الظنية**[1]؛ يَنزل هذه الرتبة **المجرَّدة** الذين يسلّمون بوجود «الشاهدية الإلهية العامة»، لا تسليم ذوي القلوب قريبة العهد بتلقي الأوامر الإلهية ولو بَعُدت أزمنتهم عنه، ولكن تسليم من بَعُدت قلوبهم عن عهد التلقي، حتى بات تسليمهم بـ«الشاهدية الإلهية» لا يعدو كونه **تخمينا أو ظنا لها**، وليس أبدا اليقين أو الجزم

(1) تدبر الآية الكريمة: «وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلاَّ ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ»، **الجاثية**، 32.

الواجب في حقها؛ إذ لولا وجود ظنهم بهذه الشاهدية العامة، ما كانوا ليأتوا بالأوامر على جهة التقليد الآلي أو الإكراه الظرفي أو التظاهر الاجتماعي أو النفاق السياسي أو يأتوا بعضَها بحسب هواهم أو يأتوها على غير وجهها، محرّفين لها.

والثانية، **الشاهدية العلمية**؛ يرتقي هذه الرتبة **المسدَّدة** أولئك الذي يُسلِّمون بوجود «الشاهدية الإلهية الخاصة» تسليمَهم بوجود «الشاهدية الإلهية العامة»؛ إذ أن تسليمهم بها لا يزيد عن كونه **افتراضا أو تقديرا بالعقل** لِوجود هذه «الشاهدية الإلهية الخاصة» ولو أنه افتراض أو تقدير مبني على درجة من اليقين قد لا تتعدى أولى درجاته، إذ يبقى يقينا **بيانيا** لا غبار عليه.

والثالثة، **الشاهدية الحية**؛ يرقى إلى هذه الرتبة المؤيَّدة أولئك الذين يُسلِّمون بوجود «الشاهدية الإلهية الأخص» تسليمَهم بوجود «الشاهدية الإلهية الخاصة»، بحيث ينبني هذا التسليم على **الشعور أو التحقق الوجداني** بوجود «الشاهدية الإلهية»، فيكون مبنيا على درجة أعلى من اليقين، إذ يكون يقينا **عيانيا** صريحا.

لئن كان هناك فرق بين «الشاهدية الحية» و«الشاهدية العلمية»، فليس هو بمقدار الفرق الذي يفصل بين «الشاهدية الظنية» و«الشاهدية العلمية»، لأن الفرق الأول مبني على الاشتراك في الاعتقاد اليقيني بالشاهدية الإلهية الخاصة، وهذا الاعتقاد يُبقى على إمكان الانتقال من أدناهما إلى أعلاهما؛ بينما الفرق الثاني ينبني على عدم الاشتراك في طبيعة الاعتقاد بـ«الشاهدية الإلهية العامة»، إذ هو تخميني في «الشاهدية الظنية»، وقطعي في «الشاهدية العلمية»، فضلا عن أن اعتقاد «الآمرية» أضعف في الأولى منه في الثانية.

والآن، بعد هذا التمهيد، لنمض إلى الإجابة عن السؤال المطروح والمتعلق بالقيمة الـخُلقية أو بالخُلُق الذي يناسب الشاهدية.

2. شروط الـخُلُق الشاهدي الأصلي

معلوم أن المفكرين الأخلاقيين يسعون إلى عرض أفكارهم الأخلاقية في صورة

نظريات منسَّقة ومتكاملة؛ ومن مظاهر هذا التنسيق الذي قد تختلف درجاته باختلافهم أنهم يتخيرون بعض المفاهيم الأخلاقية بوصفها مفاهيم أوَّلية، ويصوغون تعاريفها أو بعض مضامينها في صورة مسلَّمات، ثم يبنون على هذه المسلَّمات استدلالاتهم المترتب بعضها على بعض[2]؛ نذكر من هذه المفاهيم الأخلاقية الأولى التي انطلقوا منها: «السعادة» و«الخير الأسمى» و«الفضيلة» و«الواجب» و«الحب» و«التعاطف» و«الشفقة» و«الألم»؛ أما علماء المسلمين، فقد جاؤوا بترتيبات مختلفة تستوعب الأخلاق، إن كلا أو بعضا[3]، لكن لا تسير على نهج هؤلاء في تنسيق أفكارهم، انطلاقا من مفاهيم ومسلَّمات محدَّدة، وذلك على الرغم من وجود مفاهيم أساسية في النصوص المؤسِّسة الإسلامية كان بالإمكان استثمارها وبناء الأخلاق عليها مثل «التقوى» و«الإيمان» و«الحق» بمعنى «الواجب».

غير أن هذا الاختلاف بين الفئتين من الأخلاقيين: «أهل الترتيب» من المسلمين و«أهل التنسيق» من غيرهم لم يمنعهم من اتفاقهم في شيء، ألا وهو أن الأخلاق منشؤها «الآمِرية»، إما آمِرية إلهية خالصة أو آمِرية إنسانية خالصة أو مزيجا من الآمِريتين! وذلك لوقوعهم تحت تأثير التصوُّر الذي يتداوله الجمهور عن الأخلاق، والذي يجعلها تابعة للأوامر؛ وقد أشبعنا الكلام في هذه المسألة، وانتهينا إلى أن «العلم بالأخلاق» هو الذي يتبَع الآمرية، أما «**العمل بالأخلاق**»، فإنه يتبع الشاهدية، لأن التقويم الضروري لوجود التخلق لا يتمُّ إلا بفضلها.

وإذا تقرر أن الشاهدية تقوم على السامعية والباصرية، ظهر أن الخُلُق الذي يلائمها ينبغي أن يستوفي شروطا مخصوصة تنهض بأمرين: **أحدهما**، أنها تُبرز الخصوصية الأخلاقية التي توجبها «**خاتمية**» الدين الإسلامي؛ **والآخر**، أنها تورّث القدرة على تجديد الإنسان، قدرة يوجبها دفع التحديات الأخلاقية الراهنة؛ وهذه الشروط هي:

أ. أن يكون هذا الـخُلُق صفةً تأخُذ بالباصرية أخذَها بالسامعية؛ لننظر هل المفاهيم

(2) أفضل مثال على ذلك «سبينوزا» في كتاب **الأخلاق**.

(3) الغزالي في **الإحياء** وابن مسكويه في **تهذيب الأخلاق**.

الإسلامية الثلاثة السالفة الذكر توفي بهذا الشرط؛ فمفهوم «الإيمان»، بحسب حدّه المشهور الذي يحصره في عالم المُلك، هو اعتقادُ أمرٍ **غيبي**، والغيب خلاف الشهادة؛ وقد فرَّق ابن تيمية بينه وبين مفهوم «التصديق» على هذا الأساس، فجعل «التصديق» أعم و«الإيمان» أخص، قائلا: «ولفظ الإيمان، قيل أصله التصديق، وليس مطابقا له، بل لا بد أن يكون **تصديقا عن غيب**، وإلا فالخبر عن مشهود ليس تصديقه إيمانا، لأنه من الأمن الذي هو الطمأنينة، وهذا إنما يكون في المخبَر [به] الذي يقع فيه ريب، والمشهودات لا ريب فيها»[4]؛ فيظهر إذن أن الإيمان يكتفي بالسامعية؛ أما مفهوم «الحق» بمعنى «الواجب»، وإن تَعلَّقَ بأمور الغيب كحقوق الله تعلُّقه بأمور الشهادة كحقوق الآدميين، فإنه يبقى مردودا إلى مفهوم «الأمر»، إذ لفظ الأمْر موضوع، في الأصل، لإفادة معنى «الإيجاب»، بحيث تكفي، في ثبوته، الآمِرية، علما بأن الآمِرية لا تستلزم الباصرية، فليس كل آمِرٍ مُبصَرا؛ وأما مفهوم «التقوى»، فحدّه هو «امتثال الأوامر واجتناب النواهي»؛ وبيِّـن أن هذا الحد يجعل من التقوى عبارة عن «حفظ المأمورية»، وهذا الحفظ لا يوجب وجود إبصار الحافظ، إذ يكفيه أن يأتمر حيث أُمِر وينتهي حيث نُهي، بصرف النظر عما إذا كان قد أبصر الآمِر أو لم يُبصره.

ب. **أن يكون صفة ائتمانية**؛ نعلم أن الشاهدية تنبني، من جهة تضمّنها للباصرية، على ميثاقين ملكوتيين هما: «**ميثاق الإشهاد بربوبية الخالق**» و«**ميثاق الائتمان على مربوبية المخلوق**»؛ ولـمّا كان الأمر كذلك، لزم أن يترقى الخُلُق الذي توجبه الشاهدية عن رتبة «الخُلُق الائتماري»، لأن هذا الخُلُق، كما سبق، يكتفي بالسامعية، وأن ينزل رتبة تعلوها، وهي رتبة «**الخُلُق الائتماني**»، نظرا لأن الباصرية التي يقوم عليها تكون، بفضل الشاهدية التي تقتضيه، موصولة بالميثاقين الملكوتيين المذكورين؛ وهذا يعنى أن هذا الخُلق أمانة تبقى في ذمة صاحبه، حتى يردَّها إلى الذي هداه إليه سبحانه.

ج. **أن يكون صفةً لها أصل في فطرة الإنسان**؛ علامة الفطرة أن الإنسان إذا أخلَّ بواحد من عناصرها، إما أن هذا العنصر يعود إلى الظهور من حيث لا يقدر على دفعه،

---

(4) **مجموع فتاوي ابن تيمية**، ج7، ص 637-663.

أو أنه يتخذ أشكالا خفية لا يقدر على تبيُّنها، أو حتى إذا تبيَّنها، لا يُدرك بأنها ناتجة عن الإخلال بهذا العنصر، كأنه ينتقم لنفسه؛ فهذا «الإيمان»، على سبيل المثال، وإن لم يكن الخُلُقَ المطلوب لنا هاهنا، فإنه يبقى أنه صفة فطرية، بدليل أن الإنسان، أيا كان، إما أن يؤمن بخالقه عن اختيار، مؤتـمَنا على اعتقاده، وإما أن يُؤمِن بالمخلوق عن اضطرار، تأديبا له، بدءا بوهم من أوهامه، وانتهاء بشيء من أشيائه.

د. **أن يكون صفةً تُـميّز الإنسان عما دونه من الكائنات**؛ ينبغي أن لا تقوم هذه الصفة بذات الحيوان، بل ينبغى أن يتصف بضدها، حتى يكون هذا الضد مُـميِّزا للبهيمية؛ وعلى هذا، فسوف يبلغ اختصاص الإنسان بهذه الصفة درجة أنه، إذا خلا منها أي فرد من أفراده، فقَدَ، حتما، إنسانيته، وهوى إلى رتبة البهيمية؛ فـ«الواجب»، مثلا، وإن لم يكن، هو الآخَر، الخُلقَ المطلوب لنا، فإنه يظل صفة يختص بها الإنسان، لأنه الأصل في وجود القيمة التي يفع بها الارتقاء الخُلقي، بينما الحيوان لا سبيل له إلى هذا الارتقاء؛ إذ هو موكول إلى غرائزه البهيمية التي تُبقيه حبيس الواقع الحسي المباشر.

هـ. **أن يكون صفةً ملكوتية**؛ ليس المراد بذلك أن تكون صفةً تُـمكِّن الإنسان من العروج بروحه إلى عالم الملكوت فحسب، بل أيضا أن تكون صفة تحلَّى بها الإنسان وهو، بَعدُ، لم ينزِل إلى عالم المُلك، ولا قُضي عليه بأن يُـمارس سيره التخلقي فيه، حتى يستحق أن يعود إلى حيث كان، ويكون واحدا من أهل الملكوت؛ وإذا جاز أن يظهر الإنسان بهذه الصفة، وهو لا يزال في عالم الملكوت، فلَأَن يجوز أن تتصف بها الكائنات ذات الماهية الملكوتية الخالصة كالملائكة أوْلى؛ فـ«التقوى»، مثلا، وإن لم تكن، هي كذلك، الخُلقَ المطلوب لنا، فإنها تبقى صفة ملكوتية خالصة، إذ الملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون؛ ولما انتقض إبليس على هذه الخاصية الملكوتية، طُرِد من عالم الملكوت شرّ طرد، فتعهّد لربه بأن يَنزَع عن بني آدم لباسهم كما نُزِع عنه، حتى يَلْقوا مصيره، لعنةً قصوى وخلودا في الجحيم.

و. **أن يكون صفةً مشتقة من اسم من الأسماء الحسنى**؛ لما كان لا أكملَ من الأخلاق التي تستمد قيمَها من هذه الأسماء، ولا أوجب على الإنسان مِن أن يَطلُب هذه القيم،

ويتخلَّقَ بها قدر المستطاع، فقد بان، بما لا يدع مجالا للشك، بأن أنسب خُلُق للشاهدية إنما هو الخُلُق الذي يُبنَى على واحدة أو أكثر من هذه القيم الأسمائية؛ ثم لما كانت هذه الأسماء، بقيمها العليا، تدُلُّ على أكمل الكمالات التي يتصف بها الحق سبحانه، فقد لزم أن تُنبئ هذه الصفة بأن «الكمال» حقيقة موجودة، وإلا فلا أقل من أن تُشعر بوجود معناه، حتى تحث الإنسان على ترك مناقصه وتجاوز نقصه، منتهضا إلى الترقي، على الدوام، عن الرتبة الخُلقية التي هو فيها إلى الرتبة التي تعلوها، عسى أن يتدارك ما استشعره من نقص فيها.

ز. أن يكون صفةً يتأسس عليها كل خُلُق آخر، نازلة من الأخلاق منزلة القيمتين: «**الخير**» و«**الشر**»؛ إذا كانت الأخلاق الحسنة حُسنُها إنما هو آتٍ من الخير الذي فيها، فينبغي أن تضاهي هذه الصفةُ المطلوبة قيمةَ الخير في الدلالة على حُسن الأخلاق، فتكون موجودة في الأخلاق الحسنة وجود الخير فيها؛ وليس هذا فقط، بل أيضا ينبغي أن تدور على الشر مدارَها على الخير؛ فإذا كانت خاصيتها أن تجلب الخير، فينبغي لها كذلك أن تدفع الشر على قدر جلبها للخير؛ وعلى هذا، فإذا كانت الأخلاق السيئة سُوؤُها إنما هو آتٍ من الشر الذي فيها، فينبغي لهذه الصفة المطلوبة أن تحتاط لأسباب الشر التي تورّث سوء الأخلاق، حتى تكون قادرة على صرف الأخلاق السيئة صرفَها للشر الذي هو في ضمنها.

3. استيفاء الحياء لشروط الخُلُق الشاهدي الأصلي

لقد اتضح أن الشروط التي ينبغي أن يستوفيها الخُلُق الذي تستلزمه الشاهدية سبعة، وهي: «الأخذ بالباصرية» و«الاتصاف بالائتمانية» و«الأصل الفطري» و«التمييز من الحيوان» و«الاتصاف بالملكوتية» و«الاشتقاق من الأسماء الحسنى» و«تأسيس الأخلاق»؛ وليست بنا حاجة إلى استعراض الأخلاق المثبَتة في النصوص المؤسِّسة واحدا واحدا، لكي ننظر هل تستجيب لهذه الشروط السبعة أو لا تستجيب، وإنما استئناسُنا بهذه النصوص، لا سيما الأحاديث الشريفة، كشف لنا أن الخُلُق الذي يستوفي هذه الشروط بما لا يستوفيها غيره إنما هو «**الحياء**».

1.3. أخذ الحياء بـ«الباصرية»

إذا قال قائل: «أستحيي من فلان أن أفعل كذا»، فواضح أن هذا القول يربط بين عناصر ثلاثة هي: «الذات المستحيية» و«الذات المستحيَى منها» و«الموضوع المستحيى مِن أجله»؛ وعليه، يكون **الحياء عبارة عن علاقة إبصارية تصل بين أطراف ثلاثة**؛ وتندرج تحت هذه العلاقة الظاهرة علاقات إبصارية فرعية ثلاث: **إحداها** علاقة «الذات المستحيية» بـ«الذات المستحيَى منها»، **والثانية** علاقة «الذات المستحيية» بـ«الموضوع المستحيَى من أجله»، **والثالثة** علاقة «الذات المستحيى منها» بـ«الموضوع المستحيى من أجله»؛ وإذا تأملنا هذه العلاقات الفرعية الثلاث، لم يخْفَ علينا أنها علاقات إبصارية بصورة متميزة.

فبالنسبة إلى العلاقة الأولى، أي **علاقة الذات المستحيية بالذات المستحيى منها**، فمن الواضح أنها **علاقة إبصارية من الجانبين**؛ بيد أن لها خاصيتين أخريين: إحداهما أنها **علاقة إبصارية ذات مستويين اثنين**؛ إذ قد تكون إبصارا **ظاهرا** متوسلا بعين الرأس أو حاسة البصر، مجرَّدة كانت أو مزوَّدة بأدوات مُبصِرة، كما تكون إبصارا **باطنا** متوسلا بـ«عين العقل» التي توقفه عند حد التقدير الذهني للمبصَر أو الاستدلال عليه، أو متوسلا بـ«عين الروح» أو «البصيرة» التي ترتقي بهذا الإبصار إلى رتبة الشعور الوجداني بالمبصَر أو استبصاره؛ والثانية أنها **علاقة إبصارية ذات وجوه مختلفة**؛ فقد تتبادل الذاتان: المستحيية والمستحيى منها نفس المستوى من الإبصار، فيكون إبصارهما، في الآن الواحد، إما إبصارا ظاهرا أو إبصارا باطنا من الجانبين؛ وقد تكون الذاتان من رتبة واحدة أو تختلف رتبتهما، ولا يلزم من هذا الاختلاف في الرتبة أن تكون رتبة الذات المستحيى منها أعلى من رتبة الذات المستحيية؛ ويجوز أن لا تتبادلا نفس المستوى من الإبصار، فتُبصر إحداهما الأخرى إبصارا ظاهرا، بينما تُبصرها الأخرى إبصارا باطنا والعكس بالعكس؛ كما يجوز أن يجتمع لإحداهما الإبصاران معا متقلبةً بينهما، بينما الأخرى تجمد على إبصارها الظاهر، فتُنكر إمكان غيره؛ أو، في المقابل، تطمئن إلى إبصارها الباطن، فلا تتزحزح عنه ولو لم تُنكر حصول سواه.

أما عن العلاقة الفرعية الثانية، أي **علاقة الذات المستحيية بالموضوع المستحيى من أجله**، فواضح أيضا أنها **علاقة إبصارية من جانب واحد**، وهو جانب المستحيي؛ فالذي يباشر أي عمل من الأعمال، لا بد له من أن يكون مُبصرا له بعينيه، حتى يستطيع أن يأتيه على الوجه الذي ينبغي؛ ويبدو أن قوة هذا الإبصار تختلف باختلاف درجة التَمرُّس بالعمل؛ فإن زاد هذا التمرس، قل هذا الإبصار، حتى يكاد يضمحل كما في الأشغال الآلية والشعائر الجامدة على الظاهر؛ ولكن إذا حققنا في الأمر، تبين لنا أن الإبصار لم ينقص ولا اضمحل، وإنما انتقل من ظاهر الإنسان إلى باطنه، علما بأن المدارك، على ما سبق، كلها مزدوجة، فيستبدل الإنسان بإبصاره الظاهر إبصارا باطنا على شاكلته؛ فإذا كان عمله الظاهر، وهو يُبصره بعينه، مجرَّد صورة لا روح فيه، فإن انتقال هذا العمل إلى الباطن، وهو يبصره بقلبه، لا يُخرجه عن حالته الصورية، بل يزيدها رسوخا في نفسه، فيحسب أنه أضحى يتقمص روح هذا العمل، وهو لم يتقمص إلا صورته؛ ولا يخفى الضرر الذي يعود به هذا الظن على أعمال العبادة، إذ يجعل صاحبه يتشدد في فتاويه وآرائه ومواقفه، معتقدا أنه حاز الحق الذى لم يحزه أحد من عصرييه؛ أما إذا كان عمله الظاهر، وهو يُبصره بعينه، صورة مملوءة روحا، فإن انتقال هذا العمل إلى الباطن، وهو يبصره بقلبه، يزيد هذه الروح رسوخا في نفسه، حتى تكسو الصورةَ بلباسها، فتتكشف له معانيها وأسرارها وحِكمها، فتصير معقولة كما تُعقل الأعمال العادية غير التعبدية، بل قد تصير لها معقولية أسمى من معقولية هذه الأعمال.

وأما عن العلاقة الفرعية الثالثة، أي **علاقة الذات المستحيَى منها بالموضوع المستحيَى من أجله**، فمن الواضح كذلك أنها، هي الأخرى، **علاقة إبصارية من جانب واحد**، وهو جانب المستحيَى منه؛ فقد تحضر هذه الذات عمل ذات أخرى من بدايته إلى نهايته، مُبصِرة كل أطواره؛ وقد تكتفي برؤية قسط تستدل منه على الباقي؛ وقد يَمثل هذا العمل لبصرها بغتةً أو مصادَفةً من غير سابق علم؛ أو تراه طوعا، إذ يكون لها سابق التطلع إلى رؤية هذا العمل؛ أو تراه كَرهاً، فلو أنها علِمت بوجوده، لما ألقت ببصرها إليه؛ وكما أن إبصار هذه الذات لعمل غيرها يكون إبصارا ظاهرا، فكذلك يكون إبصارا باطنا؛ فقد تَنظُر، بعين العقل، إلى انعكاسات هذا العمل على السير الأفقي لصاحبه

وإلى مآلاته بالنسبة لحياته الأولى؛ وقد تنظر، بعين الروح، إلى آثاره في السير العمودي لصاحبه وإلى مدى تبصّره بعواقبه في حياته الأخرى، مقوِّمة له أو معتبرة به.

ولا ينفع المعترض أن يقول: «إن الكفيف لا يُبصر، فكيف له أن يستحي!»، لأنا نقول: إن الكفيف إذا فقد إبصاره الظاهر، فإنه لا يفقد إبصاره الباطن؛ بل قد يقوَى عنده الإبصارُ الباطن إلى حد أن يَستغنِي به عن الإبصار الظاهر كما هي حال أولئك الذين يغلب عليهم الإبصار الباطن، حتى إنهم يرون به ما يراه الناظر بحاسة البصر؛ أضف إلى ذلك أنه من الثابت أن الكفيف يُرزق قوة إدراكية في حواسه الأخرى تُعوِّضه عن فقدان بصره، حتى كأن قوة بصره تتوزع بين هذه الحواس كل واحدة على قدرها؛ ولما كان السمع قرين البصر في الباصرية، نزل سمع الكفيف منزلة بصره، حتى كأنه يُبصر بسمعه، والإبصار بواسطة السمع أشبه ما يكون بالوعي الذي يلازم، أصلا، السمع!

2.3. اتصاف الحياء بـ«الائتمانية»

قامت شاهدية الإنسان، أصلا، على سابق الميثاقين الملكوتيين اللذين ازدوجت فيهما الأمانة بالشهادة؛ فيتعين أن نبين كيف أن الحياء ينهض بالأمرين: «الشهادة» و«الأمانة».

أما عن **الأمانة**، فمعلوم أن «الائتمان» يُضادّ «الامتلاك» أو قل «الاحتياز»؛ وللحياء علاقة بالأمانة من جهتين اثنتين: إحداهما أعم، وهي جهة **مبدإ الائتمان العام**؛ فكل ما رَزَق الإله للإنسان، إن خَلقا أو خُلقا، إنما هو أمانة استودعها إياه، بموجب اختيار الإنسان حمْل الأمانة؛ والحياء خُلُق لا يملك الإنسان من أمره شيئا، بل هو مؤتمن عليه ائتمانه على غيره، فيتعين عليه حفظ حقوقه؛ والثانية أخص، وهي جهة **واقع أداء الأمانة**؛ الظاهر أن أداء الأمانة يحتاج أول ما يحتاج إلى الحياء، بحيث يكون الحياء شرطا في هذا الأداء؛ فلولا خُلُق الحياء، لما نهض الإنسان بالأمانة، بدءا بالحياء الذي رافق التعهد للحق سبحانه بتحمّلها، وانتهاء بالاستحياء أن يخالف الحدود التي شرّعها؛ وهكذا، يكون الحياء أعم والأمانة أخص، فكل أمين حيي بالضرورة؛ وقد جاءت هذه الحقيقة الأخلاقية بصدد الحياء بيّنة كأبلغ ما يكون البيان في الحديث الشريف الذي رواه ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:

● «إن الله عز وجل، إذا أراد أن يهلك عبدا، نُزِع منه الحياء؛ فإذا نزع منه الحياء، لم تلقه إلا مقيتا ممقتا، فإذا لم تَلْقه إلا مقيتا ممقتا، نُزعت منه الأمانة؛ فإذا نزعت منه الأمانة، لم تلقه إلا خائنا مخونا؛ فإذا لم تلقه إلا خائنا مخونا، نزعت منه الرحمة؛ فإذا نزعت منه الرحمة، لم تلقه إلا رجيما ملعنا؛ فإذا لم تلقه إلا رجيما ملعنا، نزعت منه ربقة الإسلام»[5].

وقد ندعو هذا الحديث باسم «**حديث جلب الهلاك**»، إذ بيَّن كيف أن في ذهاب الحياء هلاك الإنسان.

أما عن الشهادة، فواضح أن الشهادة بالربوبية، في عالم الملكوت، هي عين «الإيمان» وإلا، فلا أقل من أنها **إيمان، لا عن غيب** كما في عالم الملك، وإنما **عن شهود**؛ وقد ائتُمن الإنسان على حفظ هذا الإيمان العياني في عالم المُلك؛ وقد ثبت بالنص الثابت أن الحياء لا ينفك عن الإيمان كما في الأحاديث النبوية الأربعة الآتية التي تدرَّجت فيها الصلة بين الإيمان والحياء من «تضمُّن» الإيمان للحياء إلى «التطابق» معه:

● «دعْه، فإن الحياء من الإيمان»[6].

● «الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأعلاها: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[7].

● «الحياء من الإيمان، والإيمان في الجنة، والبذاء من الجفاء، والجفاء في النار»[8].

● «الحياء والإيمان قُرِنا جميعا، فإذا رُفع أحدهما، رُفع الآخَر»[9].

وفي هذا الاقتران دلالة على أن الحياء يتضمن الإيمان[10] كما يتضمن الإيمان الحياء،

---

(5) رواه ابن باجة في **السنن**.

(6) رواه البخاري في **الأدب**.

(7) رواه البخاري في **الإيمان** ومسلم.

(8) أخرجه الإمام أحمد والترمذي.

(9) رواه الحاكم فى **المستدرك**.

(10) هناك حديث قال عنه ابن الفرس في **كشف الخفاء** أنه ضعيف يستفاد منه هذا التضمن العكسي، وهو «من لا حياء له، فلا إيمان له»، انظر الراغب الإصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص

فيتطابقان، فلنسم هذا الحديث الأخير باسم «**حديث المطابقة بين الحياء والإيمان**»؛ يترتب على هذا أن ائتمانية الحياء من ائتمانية الإيمان الأصلي الحاصل في عالم الملكوت، إذ الحيي لا يكون إلا مؤمنا مؤتَمَنا على حيائه قدر ائتمانه على إيمانه.

ومتى وضعنا في الاعتبار الحقائق الائتمانية الثلاث، وهي: «الحياء يوجب الإبصار»، و«الأصل في الإبصار هو الإبصار الملكوتي»، و«الإبصار الملكوتي هو شهود للربوبية، فضلا عن كونه شهادة بها»، فقد وجب **أن يكون الحياء هو الإيمان ذاته**؛ فالحيي لا يكتفي، في الإشهاد على إيمانه، بالنطق بلسانه، بل يتوسل فيه بكليته، جسما وروحا؛ إذ أن أعضاءه الخارجية، وقد اعتراها ما اعتراها من التغير، تنطق بهذا الإيمان، فضلا عن دواخله التي لولا الشعور الذي طرأ عليها، ما حدث التغير الظاهر في أعضائه، احمرارا أو تعرُّقا؛ فيلزم أن الحيي لا يكون إلا مؤمنا بالغ الإيمان ومؤتَمَنا بالغ الائتمان.

ولا يفيد المعترض أن يقول: «لا نُسلم بأن الحيي يكون، بالضرورة، مؤمنا، لِـمَ لا يجوز أن يكون الحيي غير مؤمن!»، لأنا نقول بأن الأصل الائتماني للإيمان يجعل ذريات آدم كلها مؤمنة، لأن ربَّها أشهدها، فشهدت، جمعاء، بربوبيته؛ ولـمّا كان هذا الإيمان الملكوتي يتضمن الحياء، فقد لزم أن يكون كل واحد من هذه الذريات الآدمية ذا حياء مؤتـمَن عليه كما يكون ذا إيمان مؤتـمَن عليه؛ فإذا وُجِد في عالم الـمُلك من كان ذا حياء ولا إيمان له، فليس ذاك لأن أحد الخلُقين منفك عن الآخر، وإنما لأن ذا الحياء غير المؤمن لم يؤد أمانة الإيمان، أي خانها، فهو متلبِّس بالحالة التى أسميناها «**الحالة الاختيانية**»؛ أما ظهوره بالحياء، على خيانته له بحُكْم خيانته للإيمان، فلا يمكن أن يكون إلا **تظاهرا** بالحياء، حتى ولو بدت آثاره على وجهه، لأن الائتمان الذي تنبني عليه حقيقته مفقود لديه.

فيتبيـَّن أن العلاقة التي يتحدد بها الحياء، والتي تقوم بين أطرافه الثلاثة: «المستحيي» و«المستحيَى منه» و«المستحيَى من أجله» هي علاقة إيمانية ائتمانية، بحيث ينبغي تقويمها

290؛ وحتى إذا ضُعِّف هذا الحديث، فإن حديث الاقتران بين الإيمان والحياء يكفي في إثبات تضمُّن أحدهما للآخر.

والحكم عليها، انطلاقا من هذا المنظور الذي يجمع بين الائتمان والإيمان.

3.3. الأصل الفطري للحياء

لا يخفى على ذي بصيرة أن الفطرة حقيقة ملكوتية حملتها الروح التي نُفخت في كل نَسَمة عقب خَلْقها؛ وهي عبارة عن «ذاكرة قِيَم ومعان»، إذ أنها تختزن القيم الخُلُقية والمعاني الروحية المأخوذة من الأسماء الحسنى، والتي ينبغى أن يَهتدي بها الإنسان في عالم المُلك، نهوضا بالأمانة التي حملها؛ والحياء هو إحدى هذه القيم التي فُطِر عليها الإنسان؛ وما فُطر عليه الإنسان منها، إما أن يتخلق به على قانونه، فينتفع به في حفظ الأمانة، وإما أن يجعل مقاصده تنقلب عليه، فيأتي بسوء التخلق من حيث يريد إحسانه؛ فمن ضيَّع الحياء، منتهكا حدا أو مجترئا على محرَم، وهو يعتقد أن هذا الحد أو المحرم يضره أكثر مما ينفعه، لا بد وأن يُجزى بالتعرض للخزي أو العار؛ وما الخزي أو العار إلا الإكراه على الخجل المهين، إذ يهان حيث يريد أن يُهين، ويُذَل حيث يريد أن يُذِل، فالبديل عن الحياء إنما هو الخزي؛ ولنا في المثال السابق الذي ضربه «سارتر» لنَظَر الآخَر شاهد جلي على أن انتهاك الحياء يجلب، لصاحبه، العار والشنار؛ إذ ظن «سارتر» أنه ينظر، على هواه، إلى عورة غيره من فجوة في الباب، فإذا بشخص ثالث يفجأه وهو على هذه الحال من استراق النظر، فانتابه الشعور بأن ذاته نُزعت منه نزعا، وأضحى شيئا مهينا.

4.3. تميّز الإنسان بالحياء

ظل العقل يُعتبر هو الخاصية التي تـُميّز الإنسان من الحيوان منذ «أرسطوطاليس» إلى يومنا هذا؛ أما نحن، فلا نسلم بهذا الرأي القديم، ونعتبر أن ما يحقق تميُّز الإنسان من غيره هو «الأخلاق» باعتبارها قيما مقتبسة من الأسماء الحسنى؛ لكن الأخلاق باعتبارها متحققة تكون غير متساوية في النهوض بهذا التمييز؛ فمثلا، خُلق «الوفاء» موجود في الحيوان وجوده في الإنسان، ولو أنه لا يُدركه كقيمة كما يُدركه الإنسان، أي معنى يتجاوز الواقع إلى أفق الواجب؛ وقد ظفرنا في «الحياء» بخُلُق أكثر تمييزا من غيره لماهية الإنسان،

حتى إن الخلو منه يُعدُّ انسلاخا من الإنسانية[11]؛ ولم يفت علماء المسلمين إدراك هذه الحقيقة ولو أنهم لم يخصوا الحياء بالبحث والتحليل كما خصوا غيره من الأخلاق؛ فهذا ابن القيم الجوزية يقول فيه قولا جامعا، وإن كان الغزالي قد سبقه إلى مجمل مضمونه[12]، فإنه لم يسبقه إلى الإلحاح على علاقته بالإنسانية؛ إذ جاء فيه:

- «تأمَّل هذا الخُلُق الذي خصَّ به الإنسان دون جميع الحيوان وهو خُلق الحياء الذي هو من أفضل الأخلاق وأعظمها قدرا وأكثرها نفعا، بل هو خاصة **الإنسانية**؛ فمن لا حياء له ليس معه من الإنسانية إلا اللحم والدم وصورتهما الظاهرة كما أنه ليس معه من الخير شيء؛ ولولا هذا الخُلُق، لم يقْر الضيف، ولم يوف بالوعد، ولم يؤد الأمانة، ولم يقض حاجة، ولا تَـحرّى الرجلُ الجميلَ، فآثره، والقبيحَ فتجنَّبه، ولا ستَر له عورة، ولا امتنع من فاحشة»[13].

بيد أن مفكري الإسلام لم يُنزلوا الحياء منزلة الخاصية المميّزة للإنسانية ابتداء، بل رجعوا في ذلك إلى تقريرهم بأنه علامة على «العقل»، فيصير الحياء مـُميِّزا للإنسان من غيره بتوسط العقل؛ وبهذا، يعود الأمر إلى تقديم العقل عليه؛ مـما يدل على أنهم لم يتخلّصوا، بعْد، من سلطان التصور اليوناني للعقل عليهم؛ فهذا ابن مسكويه يقول:

- «أول ما ينبغي أن يُتفرس في الصبي ويُستدل به على عقله الحياء، فإنه يدل على

(11) يقول الراغب الإصفهاني بصدد الوقاحة التي هي ضد الحياء ما نصه: «**الوقاحة مذمومة بكل لسان، إذ هي انسلاخ من الإنسانية، وحقيقتها لجاجة النفس في تعاطي القبيح**»، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص 289.

(12) الراجح أن ابن القيم تأثر في هذا بالغزالي، إذ جاء كلام الغزالى عن الحياء في سياق بيان وجوه الحكمة في المخلوقات، إذ يقول: «انظر إلى ما خصه [أي الإنسان] به دون غيره من الحياء؛ فلولاه لم تقل العثرات، ولم تقض الحاجات، ولم يقر الضيف، ولم يثمر الجميل، فيفعل، ولا يتجافى عن القبيح، فيترك، حتى إن كثيرا من الأمور الواجبة إنما تُفعل لسبب الحياء من الناس، فترد الأمانات، وتراعى حقوق الوالدين وغيرهما، ويعفى عن فعل الفواحش إلى غير ذلك من أجل الحياء»، **مجموعة رسائل الغزالي، الحكمة في مخلوقات الله**، ص 39.

(13) **مفتاح دار السعادة**، ص 288.

أنه قد أحس بالقبيح، ومع إحساسه به هو يحذره ويتجنبه ويخاف أن يظهر منه أو فيه»[14].

وهذا الراغب الإصفهاني من بعده، هو الآخر، يقول:

- «قيل الحياء أول ما يظهر في الإنسان من أمارة العقل[15]، والإيمان آخر مرتبة العقل؛ ومحال حصول آخر مرتبة العقل لمن لم يحصل له المرتبة الأولى؛ فالبواجب، إذا كان من لا حياء له، فلا إيمان له».

أما الغزالي، فيقول:

- «الحياء [...] خلق كريم يحدث في أول الصبا مهما أشرق عليه نور العقل، فيستحي من القبائح إذا شوهدت»[16].

هاهنا إشكال ينبغي رفعه؛ فإن كان المقصود بـ«العقل» هو «العقلَ المجرَّد»، فإن الوصل بين الطرفين: العقل والحياء لا يصح، لأن العقل المجرَّد لا شأن له بالقيم الأخلاقية، فضلا عن المعاني الروحية، في حين أن الحياء شعور وجداني صريح بالقيم والمعاني؛ أما إن كان المراد بـ«العقل» رتبة متقدمة في العقل، وهي رتبة «العقل المسدَّد بالقيم الأخلاقية»، فهذا يصح، لكن ليس ذاك لأن نور العقل نفذ إلى الحياء، بل لأن الحياء نفذ إلى العقل، فأخرجه عن تجريده الأصلي.

5.3. اتصاف الحياء بـ«الملكوتية»

إن الحياء، بموجب أصله الإبصاري، يكون خُلُقا ملكوتيا يعرُج بالروح؛ إلا أن ملكوتيته تتميز من ملكوتية غيره من جهات مختلفة:

إحداها، أنه قام بالإنسان، ولـمّا ينزل إلى عالم المُلك، فقد بادر إلى خصف أوراق

(14) ابن مسكوية، **تهذيب الأخلاق**، ص 48.

(15) الإصفهاني. المصدر السابق، ص 290؛ انظر أيضا، شاهاور الرازي: كتاب **منازل السائرين ومقامات الطائرين**، إذ يقول فيه: «اعلم أن الحياء من أوصاف الروح والحياء والعقل توأمان، فلا ينفك أحدهما عن الآخر، فأينما يوجد العقل يوجد الحياء وأينما يفقد العقل يفقد الحياء» ص 415-455.

(16) الغزالي، **الإحياء**، المجلد الرابع، ص 1911.

الشجر عليه بعد أن بدت له سوأته، وهذا «الخصف» علامة على وجود الحياء فيه؛ ولو سلَّمنا بالخبر الذي يَرد في بعض التفاسير، لكان الحياء قد استبد بالإنسان الأول أيما استبداد، فولّى هاربا، «فنودي: أفرارا مني؟، فقال: بل حياء منك».

والثانية، أن الإنسان لا يخرج من الحياء بخروجه من زمن التكليف، لا لأنه يشهد سوء أعماله بين يدي ربه فحسب، بل أيضا لأنه يشهد حُسن أعماله سوءا في حق ربه، متى اعتُبرت هذه الأعمال بما يجب له.

والثالثة، أن الحياء لا يخص الإنسان وحده، بل تشاركه فيه الكائنات النورانية العليا كالملائكة؛ وفي الحديث الصحيح أنهم، هم أيضا، يستحيون من ربهم أن قصَّروا في عبادته، مع أن ماهيتها هي العبادة المطلقة، إذ تقول يوم العرض: «سبحانك ما عبدناك حق عبادتك!»، بل يُبدون استحياءهم من المخلوقات نفسها، وهم مرسلون إليها أو كاتبون لأعمالها؛ فهذا جبريل، عليه السلام امتنع عن دخول بيت رسول الله، استحياء من عائشة رضي الله عنها، وقد وضعت ثيابها وآوت إلى فراشها[17].

والرابعة، أن الحياء لباس الإدراكات الملكوتية؛ فقد اتضح أن مدارك الإنسان مزدوجة، إذ لها ظاهر وباطن، وأن الأصل في وجود المدارك الباطنة هو عالم الملكوت كما أن الأصل في وجود المدارك الظاهرة هو عالم المُلك؛ فعلى سبيل المثال، إذا كان الإبصار إبصارين: إبصار العين الخارجي وإبصار القلب الداخلي، فإن الإبصار القلبي منشؤه العالم الملكوتي كما أن الإبصار العيني منشأه العالم الـمُلكي، وكذلك الأمر بصدد باقي المدارك؛ ونسبة الحياء إلى المدارك الملكوتية كنسبة الجِلْد إلى المدارك الـمُلكية؛ فإذا كان الجلد هو اللباس الذي يكسو المدارك الخارجية، فإن الحياء هو، بالذات، اللباس الذي يكسو المدارك الداخلية، **ولباسها إنما هو نور يحييها**؛ ولذلك، كان الحياء مبعثَ الحياة في القلب بوصفه مجمع المدارك، فحياة القلب هي من الحياء الذي فيه، وعلى قدر تخلُّق

(17) الحديث الشريف: «ولم يكن ليدخل عليك وقد وضعت ثيابك، وظننت أن قد رقدت، فكرهت أن أوقظك» أخرجه مسلم والنسائي والإمام أحمد.

القلب به، تكون حياته؛ **فالقلب الحيي قلب حي**[18].

ومن فضائل اللغة العربية أن تكون الكلمتان «الحياء» «والحياة» مشتقتين من نفس الجذر: [ح/ ي/ ي]؛ وحينئذ، لا عجب أن يكون شعور الإنسان بالحياء مصحوبا بتغيّر في جلده كله؛ وحتى إذا لوحظ هذا التغير في الوجه، ولم يُلحظ في غيره من الأعضاء، فلا ينتقض شمول التغير للجلد، ذلك لأن الوجه من الإنسان، كما سبق، هو بمثابة ذاته، وذاتُه عينُه، فيكون ظهور أثر الحياء في الوجه هو ظهوره في ظاهر الإنسان بكليته[19]؛ لذلك، نزل هذا الأثر الحيائى من الوجه منزلة الماء منه، إذ الماء دليل على الحياة الظاهرة[20]؛ وهاهنا أيضا يبُرز تَـميُّز اللسان العربي، فقد تضمَّن لفظ «الحيا» المشتق من نفس الجذر الذي اشتُق منه لفظ «الحياء»، والحيا هو «المطر»، والمطر مصدر الماء الشروب الضروري للحياة الظاهرة للإنسان.

6.3. اشتقاق الحياء من الأسماء الحسنى

معلوم أن هناك إحصاءات للأسماء الحسنى تختلف باختلاف روايات «حديث الأسماء»؛ وقد أورد بعضها اسم «**الحيِي**» من بينها ولو أنه لم يَرِد ذكره في القرآن الكريم، وذلك بناء على أحاديث نبوية، منها الحديث:

- «**إن الله حيي ستّير يحب الحياء والستر، فإذا اغتسل أحدكم، فليستتر**»[21].

---

(18) وليس العكس ــ أى القلب الحي قلب حيي ــ كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية، إذ يقول: «**إن القلب الحي يكون صاحبه فيه حيا، فيه حياء يمنعه من القبائح، فإن حياة القلب هي المانعة من القبائح التي قد تفسد القلب**» **مكارم الأخلاق**، ص 73؛ وكما جاء أيضا عند ابن قيم الجوزية، إذ يقول: «**على حسب حياة القلب، يكون فيه قوة خلق الحياء، وقلة الحياء من موت القلب والروح، فكلما كان القلب أحيَى، كان الحياء أتم**»، **مدارج السالكين**، ج2، ص 270.

(19) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: «**كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أشد حياء من العذراء في خدرها؛ فإذا رأى شيئا يكرهه، عرفناه في وجهه**»، رواه أحمد.

(20) قال الشاعر:

إذا قل ماء الوجه قل حياؤه ... فلا خير في وجه إذا قل ماؤه.

(21) أخرجه أبو داود والنسائي والبيهقي والإمام أحمد.

وكذلك الحديث:

- «إن الله حيي كريم، يستحيي إذا رفع الرجل إليه يديه أن يردهما صفرا خائبتين»(22).

ولـمّا كان الحق سبحانه يتجلى بأسمائه على عباده، تخليقا لهم، فقد وجب أن يكون تجليه باسمه «الحيي» مورّثا لهم «خُلق الحياء»؛ فإذن **حياء الإنسان من حياء الإله**؛ ثم لـمّا اقترن اسمه «الحيي» باسمين إلهيين آخرين هما: «**الستّير**» «**والكريم**»، بيانا لطبيعة هذا الحياء الإلهي، فقد لزم أن يُورَّث حياء الإنسان، هو أيضا، هذا الاقتران، فيكون دالا على الاستتار، بدءا بستر العورة، بقدر ما يدل على الكرم، بدءا بإكرام النفس عن القبائح؛ فيتبيـَّن أن الحياء يتضمن قيما أسمائية أخرى.

وليس هذا فقط، بل إن الحياء، بموجب أصله الأسمائي، يتميز بخاصيتين أخريين هما:

أ. **الشعور بوجود الكمال**، ذلك أن الحيِي لا يطمئن إلى العمل الذى يأتيه بقدر ما يطمئن إلى المثال الأعلى الذي يتصور أنه يهتدي به في عمله؛ فإن أتى سيئة، أدرك أنه خان مثاله؛ وإن أتى حسنة، أدرك أنه قصُر عن هذا المثال؛ وهذا يعنى أنه لا ينفك يتقلب بين قطبين اثنين هما: «نقصان عمله» و«كمال مثاله»؛ وحيث إنه لا يتخذ له مثالا إلا هذا الاسم أو ذاك من الأسماء الحسنى، علما بأن الاسم الإلهي يوجب كمالا لا نهاية له، فإنه يبقى على حيائه لا يَخرج منه مطلقا، حتى ولو أتى ما أتى من أعمال البر والتقوى، بل، على الضد من ذلك، قد لا يزيده مزيد تغلغله في هذه الأعمال إلا استغراقا في حيائه؛ إذ يشتد شعوره بأن الهوة بين عمله المنقوص والكمال المنشود لن تضيق أبدا، بل هي في اتساع متزايد.

ب. **اصطحاب الحياء للأخلاق الأخرى**؛ متى علمنا بأن الحياء يتحقق بالشعور بالكمال بـما لا يتحقق به خُلقٌ سواه، وأن هذا الشعور يوجب موافقة الظاهر للباطن،

(22) أخرجه الترمذي في **البر والصلة** وابن ماجة.

تبيّـن أن الارتقاء في مراتب أي خُلُق آخر يستلزم أن يصحبه الحياء، نظرا لأن صُحبته له تَـحثُّ المتخلق به على أن يواصل ارتقاءه بغير انقطاع، مُصحِّحا، على الدوام، صلة ظاهره بباطنه، طلبا للإخلاص في هذا الخُلُق؛ وهكذا، ينزل الحياء من الأخلاق منزلة الـمُرشد لها في حصول التخلق بها؛ فلا يدخل الإنسان في خُلق، ولا يأخذ في الارتقاء فيه إلا باصطحابه للحياء كأنما الحياء مدوَّن في بنية أي خُلُق كريم؛ فمثلا إذا تعاطى الإنسان خُلق «العفة»، فهو يبطن أنه يستحيي أن لا يكون عفيفا؛ وحتى إذا عف، يستحيي أن لا يستزيد من عفته؛ وحتى إذا زاد منها، يستحيي أن لا يصل بها إلى نهايتها، مع شعوره، في ذات الوقت، بأنه لن يُدرِك هذه النهاية؛ **فمكارم الأخلاق إنما هي الأخلاق وقد زانها الحياء.**

7.3. تأسيس الأخلاق على الحياء

إذا كانت هناك تعريفات للحياء تختلف باختلاف تَـحقُّق الواضعين له بهذا الخُلُق، فإن معظم هذه التعريفات يبدو تحديدات سلبية بـمعنى أنها تُعرِّفه بكونه دافعا للشر، فتجعله باعثا على ترك المنكرات، غير أن ترك المنكرات لا يترتب عليه بالضرورة تحصيل الخيرات؛ لكن الحياء جالب للخير بقدر ما هو دافع للشر؛ وقد يغلب اجتلاب الخير فيه على اجتناب الشر؛ وهذا ما يبيّنه لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديثين جامعين متطابقين مدلولا، وإن اختلفا مقاما، وهما:

- «الحياء لا يأتي إلا بخير»[23].
- «الحياء خير كله ــ أو قال ــ الحياء كله خير»[24].

ولنطلق على أي واحد منهما اسم **«حديث جلب الخير»**.

ولم يكتف رسول الله بهذا الإجمال في تعريف الحياء بالخير، بل فصَّل أبواب الخير، إذ قال عليه الصلاة والسلام ذات يوم لأصحابه:

(23) أخرجه البخاري في الأدب ومسلم وأبوداود وأحمد.

(24) صحيح مسلم.

● «**استحيوا من الله حق الحياء، قالوا: «إنا نستحيي يا رسول الله»، قال: ليس ذاكم، ولكن من استحيا من الله حق الحياء: فليحفظ الرأس وما وعي، وليحفظ البطن وما حوى، وليذكر الموت والبلى، ومن أراد الآخرة ترك زينة الدنيا، فمن فعل ذلك، قد استحيا من الله حق الحياء**»[25]؛ ولِنَدْعُ هذا الحديث باسم «**حديث تفصيل الخير**».

ولما كان الحياء بهذه الرتبة، استحق أن تتأسس عليه الأخلاق الأخرى، وهذا، على التعيين، ما يمكن أن نستنبطه من «حديث جلب الهلاك» السالف الذكر، فقد بنى الأمانة على الحياء، بحيث لا أمانة بغير حياء، أو قل «لا حياء لمن لا أمانة له»، مع العلم بأن حمل الأمانة كان موضع اختيار، هذا الاختيار الذي أضحى شرطا أساسيا في كل خُلُق؛ ثم بنى الأمانة على الرحمة، بحيث لا رحمة بغير أمانة أو قل «لا أمانة لمن لا رحمة له»، مع العلم بأن الرحمة تسع كل شي، خُلُقا كان أو خَلْقا؛ ثم بنى الإسلام على الرحمة، بحيث لا إسلام بغير رحمة أو قل «لا رحمة لمن لا إسلام له»، مع العلم بأن «إسلام الوجه لله» الذي هو جوهر «الإسلام» هو دين العالمين منذ بدء الخليقة.

وهكذا، يتضح أن أصول الأخلاق في الإسلام، بناء على «**حديث جلب الهلاك**»، ثلاثة، وهي: «**الحياء**» و«**الأمانة**» و«**الرحمة**»[26]؛ وإذا كان هذا الحديث قد جعل من خُلُق الحياء الأساس الذي يتفرع عليه الخُلُقان الآخَران: «الأمانة» و«الرحمة»، فِلأن القصد من هذا التفريع هو الوصول إلى تأسيس دين الإسلام على هذا الخُلُق؛ وهذا، بالذات، ما جاء منصوصا عليه في حديث آخر نسميه «**حديث تقرير الحياء**»، ولفظه هو:

● «**إن لكل دين خُلُقا، وخُلُق الإسلام الحياء**»[27].

وبهذا، يتقرّر أن الحياء هو الخُلُق الذي يختص به الإسلام كما تختص الأديان بأخلاق أخرى؛ ولئن كانت هذه الأديان، هي الأخرى، أخذت بهذا الخُلق، فإنها لا تُدرك مطلقا

---

(25) أخرجه الإمام أحمد والترمذي والحاكم.

(26) وهذه القيم هي بالذات التي جعلنا مدار هذا الكتاب عليها ولو أننا لم نعتمد في اختيارنا لها الرجوع إلى هذا الحديث، وإنما نظرنا في عموم النصوص المؤسِّسة الإسلامية.

(27) رواه مالك في الموطأ وابن ماجة في السنن وصححه الألباني.

رتبة الإسلام فيه؛ إذ أضحى السمة الخاصة التي تـُميزه عنها، بل إن هذا التميُّز يدل على أن الخُلق المشترك بين الأديان السابقة هو الذى اتخذه الإسلام خُلقا له؛ وبهذا، ينزل «الإسلام» منزلة القدْر الديني المشترك بين كل الأديان السماوية، بل منزلة الدين الجامع لكل الأمم التي اعتنقت هذه الأديان؛ وقد جاءت الإشارة إلى اشتراك الناس جميعا في هذا الخُلُق في حديث نبوي نطلق عليه اسم «**حديث الخروج من الحياء**»، ونصه هو:

- «إن مـما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: <إذا لم تستحي، فاصنع ما شئت>»[28].

ولـمّا كان الإسلام يحفظ من سابق الأديان والشرائع روحها، وهي: «إسلام الوجه لله»، فقد لزم أن يكون الحياء الذي يختص به متجليا بهذه الروح بـما لا يتجلى به أيُّ خُلُق يختص به كل واحد من باقي الأديان المُنزَلة؛ ثم لـمّا كان لمفهوم «إسلام الوجه لله»، كما سبق بيانه في الباب الأول، صلة بالشاهدية أي أنه مفهوم شاهدي، وجب أن يكون الحياء في الإسلام، باعتباره خاصيتَه الخُلُقية، أدل على الشاهدية منه في أي دين مُنزَل آخر، أي أن ظهور الإسلام بالشاهدية، بموجب اختصاصه بالحياء، خُلُقا، فاق ظهور أي دين آخر من الأديان المنزَلة بها.

خلاصة القول في هذا المقام أن الشروط السبعة التي اتخذناها معايير لتحديد الخُلُق المناسب للشاهدية قد استوفاها خُلُق «الحياء»؛ فقد ثبت أن الأصل فيه هو الباصرية وليس السامعية، والائتمانُ وليس الاحتياز، والملكوت وليس الـمُلك، والفطرة وليس الكسب، والأسماءُ الحسنى وليس الأشياء، والأصالةُ الأخلاقية وليس التبعية؛ وعلى هذا، فإن الحياء هو الخُلُق الذي يرقى إلى رتبة الشاهدية، ملازما لها لزوم الظل للشاخص؛ فإذا خُصَّ الإسلام بهذا الخُلق من دون الأديان الأخرى، فقد دل على أن **الإسلام دين شاهدي صريح**، وليس **مجرَّد ديني آمري**، كما دلّ على أن **الفقه الذي يـُميّزه فقه ائتماني موسَّع، وليس مجرد فقه ائتماري مضيَّق**.

---

(28) أخرجه البخاري وأبو داوود وابن ماجة ومالك وأحمد؛ انظر ابن رجب الحنبلي: **جامع العلوم والحكم**، الحديث العشرون، ص 255-258.

4. تقصير أهل النظر المسلمين في بحث خُلُق الحياء

ليس من شك أن الفقهاء والمفكرين من المسلمين قد تعرَّضوا لخُلُق «الحياء»، وجاؤوا بصيغ متنوعة في تعريفه وتمييزه وترتيبه، غير أن اجتهاداتهم بصدد هذا الخُلُق تبقى محدودة بالمقارنة إلى أبحاثهم في موضوعات أخلاقية أخرى.

أما المفكرون كابن مسكويه والراغب الإصفهاني وأبي حامد الغزالي، فقد تأثروا في تعاريفهم وتراتيبهم للحياء بما انتقل إليهم من النظريات الأخلاقية اليونانية كالنظرية الأفلاطونية والنظرية الأرسطية كما في تعريفهم الذي يجعل الحياء وسطا بين طرفين هما: «الوقاحة» و«الخنوثة»؛ وقد استغربنا أن يحرص الغزالي على التنبيه إلى «امتزاج الحياء بالرياء»، ويلح على الاحتراز من هذا الاشتباه[29]، في حين نرى أن الحياء لا يمكن أبدا أن يلتبس بالرياء، إلا في حالة غير المؤمن؛ فحيثما وُجد الحياء في المؤمن، لا إمكان لوجود الرياء؛ مما جعلنا نعتقد أن الغزالى لم يَرْقَ بالحياء إلى رتبة أعلى من رتبة «الاحتشام» الذي قد نجد بعضا منه، حتى عند الحيوان عند زجرها، إذ تنزجز، متخذة هيئة المحتشم.

وأما الفقهاء، فقد اكتفوا بإيراد الأحاديث المتعلقة بالحياء مع ترتيبها بحسب بعض مقاصدها، مجمعين على أن الحياء باعث على «ترك القبائح»؛ وقد ميّز بعضهم بين أنواع مختلفة منه مثل «الحياء من الله» و«الحياء من الناس» و«الحياء من النفس» أو «حياء الله» و«حياء الملائكة» «وحياء الإنسان» أو «الحياء النفسي» و«الحياء الإيمانى» أو «الحياء الفطري» و«الحياء الكسبي»؛ وقد يذكرون بعض الحالات التي تجلى فيها الحياء بقوة وبعضَ الأفراد الذين عُرفوا بسلوكات حيية خاصة من الصحابة والتابعين أو غيرهم مثل عثمان بن عفان رضي الله عنه؛ غير أننا لا نوافقهم على مقصودهم من «الحياء الفطري»، إذ جعلوه مرادفا لـ«الحياء الغريزي» أو «الحياء النفسي» الذي هو أدنى رتبة من الحياء الإيماني[30]، في حين نرى أن الحياء الفطري إنما هو الحياء الإيماني أو الحياء الروحي، وهو

(29) الغزالي: **الإحياء**، المجلد الرابع، ص 1911-1913.

(30) ابن رجب الحنبلي، **جامع العلوم والحكم**، ص 256.

الحياء الذي عليه التعويل في تزكية الإنسان[31].

ولا يهمنا هنا موقف المفكرين من الحياء بقدر ما يهمنا موقف الفقهاء منه، لأن حجاب الفلسفة اليونانية حال بين المفكرين المسلمين وبين تبيّنهم لحقيقة الحياء في الإسلام؛ فالسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو هل الفقهاء الذين لم يُسدل على أبصارهم هذا الحجاب الفلسفي تبيَّنوا هذه الحقيقة على وجهها، واستثمروها في اجتهاداتهم واستنباطاتهم؟

لكي نجيب عن هذا السؤال، ينبغي الرجوع إلى الأحاديث النبوية الستة التي وضعنا لها أسماء خاصة، والتي اعتبرناها المبادئ الأساسية التي يتحدد بها الحياء في الإسلام، وهي: «حديث المطابقة بين الحياء والإيمان» و«حديث جلب الخير» و«حديث تفصيل الخير» و«حديث تقرير الحياء» و«حديث جلب الهلاك» و«حديث الخروج من الحياء».

لما كان شأن الفقهاء أن يستنبطوا الأحكام من الأدلة التفصيلية، فقد تعيَّن عليهم أن يجتهدوا في استخراجها من هذه الأحاديث؛ فـ«حديث المطابقة بين الحياء والإيمان» يُستدل به على أن أحكام الحياء هي عين أحكام الإيمان؛ و«حديث جلب الخير» يُستدل به على أن أوصاف الخير تجري على الحياء بالأصالة، فيُحكَم للإنسان الذي ثبت حياؤه بما يُحكَم به للإنسان الصالح؛ و«حديث تفصيل الخير»، بموجب عموم لفظه، يُستدل به على أن الأخلاق التي تندرج تحت الحياء تشمل «حفظ الظاهر» و«حفظ الباطن» و«ذكر الموت» و«الزهد في الملذات»؛ كما يُستدل به على أن الأخلاق، متى سبقت الأحكامَ، وجب أن تُمهّد لتقرير هذه الأحكام؛ وأنها، متى تَلَتها، وجب أن تُثمر الأحكام هذه

(31) اما الصوفية، فقد اعتبروا الحياء مقاما من المقامات أو منزلة من منازل القرب من الحضرة الإلهية، وميزوا بين أنواع مختلفة من الحياء مع إجمال في تعريفها والتمثيل عليها، ذكر منها: «حياء الجناية» و«حياء التقصير» و«حياء الإجلال» و«حياء الغيرة» و«حياء الكرم» و«حياء الوقار» و«حياء المراقبة» و«حياء الإحسان» و«حياء الحشمة» و«حياء المعاتبة» و«حياء الرحمة»، انظر الشعراني **الطبقات الكبرى**، ص 114-115، كما جعلوا للحياء مراتب ثلاث: «حياء الحضور» و«حياء القرب» و«حياء المشاهدة»، انظر أبو بكر عبد الله بن شاهاور الرازي: **منارات السائرين ومقامات الطائرين**، ص 451-455؛ انظر كذلك ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، ج2، ص 269-278.

الأخلاق؛ و«حديث تقرير الحياء» يُستدل به على أن الإسلام بُنِي على الحياء، فينزل الحياء منه منزلة واحد من أركانه، هذا إن لم يكن أول أركانه باعتبار مطابقته للإيمان؛ و«حديث جلب الهلاك» يُستدل به على أن الإسلام بُنِي، أصلا، على الأخلاق، وأن أصول هذه الأخلاق ثلاثة هي: «الرحمة» و«الأمانة» «والحياء»، وأن أصل أصولها هو «الحياء»؛ وأخيرا، «حديث الخروج من الحياء» يُستدل به على أن حكم عديم الحياء هو حكم من لا أخلاق له، بل حكم من لا إيمان له.

لكن الظاهر أن الفقهاء لم تشغلهم الآفاق الأخلاقية التي تفتحها هذه الأحاديث الشريفة، على ثبوت صحتها أو ثبوت حسنها، حتى ولو كان بالإمكان ضبطها بأحكام مستنبطة بواسطة القياس، وإلا كانوا قد فتحوا الطريق لتكوين رؤى أو أنظار أخلاقية تتأسس على الحياء، بل لوضع أسس علم جديد هو «**علم الحياء**»؛ ولعلهم لم يلتفتوا إلى الحياء كأصل يبنون عليه حكما شرعيا إلا في حالة واحدة، وهي سكوت المرأة حين استئمارها أو استئذانها في زواجها، حياءً، إذ جعلوا هذا السكوت قائما مقام التعبير عن رضاها، وذلك بناء على حديثين رواهما البخاري ومسلم هما:

- «لا تُنكح البكر حتى تُستأذن، ولا الثيب، حتى تُستأمر»[32].
- «عن عائشة رضي الله عنها، قالت: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجارية ينكحها أهلها، أتستأمر أم لا؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تستأمر»، فقالت: قلت له: «إنها تستحيي»، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فذلك إذنها إذا هي سكتت»[33].

والعجب أنهم، في مقابل عدم اهتمامهم بالحياء، أبدوا اهتماما بـما تفرَّع على هذا الأساس الأخلاقي، إن زيادة أو نقصانا؛ فقد استنبطوا وحدَّدوا «أحكام الإيمان» و«أحكام الأمانة» و«أحكام الشهادة»، إذ لا أمانة بغير شهادة، وحتى بعض «أحكام الرحمة» كما جاء في باب «الترخيص» وباب «التيسير».

(32) رواه البخاري ومسلم.

(33) رواه البخاري ومسلم.

وإذا لم يَكثرت الفقهاء بالجوانب الأخلاقية لهذه الأحاديث، فتلك عادتهم مع أغلب النصوص؛ والسر في ذلك هو **توجُّههم الائتماري الخالص**، إذ لا يهمُّهم إلا الأحكام باعتبارها أوامر مُلْقًى بها إلى المكلَّفين من لدن الآمِر الأعلى، لا باعتبار توسُّل المأمور بالآمِر في العمل بها، مشاهدا له، ومُشهِدا إياه؛ ولا يهمُّهم من هذه الأوامر التي جُرِّد العمل بها من الواسطة الإلهية إلا ظاهرها باعتباره قابلا للضبط، لا باعتباره مستندا إلى باطن أخلاقي يجب التحقق به؛ أو قل باختصار، إن **السمة المميزة لهذ التوجه الائتماري في الفقه هو طلب الأحكام مجرَّدةً من الشاهد الإلهي والباطن الأخلاقي معا**؛ فكما أن الآمرية الإلهية هي الأصل في وجود الظاهر القانوني للأحكام، فكذلك الشاهدية الإلهية هي الأصل في وجود الباطن الأخلاقي لهذه الأحكام.

ورب قائل يقول بهذا الصدد: «لقد اشتغل الفقهاء بالشاهدية كما اشتغلوا بالآمِرية، ودليل هذا الاشتغال أنهم وضعوا ما يسمّى بـ«أحكام النظر»»؛ فنقول: إن اشتغالهم بالشاهدية لم يتعلَّق بالشاهدية الإلهية، وإنما تَعلَّق بالشاهدية الإنسانية؛ وحتى هذا التعلق، لم يكن تعلُّقا بالشاهدية الإنسانية من حيث إنها تخص نظر الإنسان بروحه إلى خالقه، شاهدا وحاكما، بل من حيث إنها تخص نظر الإنسان إلى مِثله بحاسة البصر، فأحكام النظر هي أحكام العين الناظرة؛ ومِثْلُ هذه الأحكام، وإن انطوت على قيم أخلاقية مخصوصة، فلا يتم للإنسان التحقق بهذه القيم على شروطها، إلا بتعامله مع شاهدية الإله الذي هو وحده القادر على تخليقه لسببين سبق ذكرهما: أحدهما، أنه هو المُمِدّ بالقيم بواسطة أسمائه الحسنى؛ والآخر، أنه هو الشاهد لعمله بالقيم المقترنة بهذه الأحكام، والحاكمُ على قيمة هذا العمل.

حاصل القول في هذا الفصل السادس هو أن حقائق الشاهدية توجب أن يستوفي الـخُلق الذي تتفرع عليه الأخلاق شروطا محددة، وهي: «الأخذ بالباصرية» و«الاتصاف بالائتمانية» و«الأصل الفطري» و«التمييز من الحيوان» و«الاتصاف بالملكوتية» و«الاشتقاق من الأسماء الحسنى» و«تأسيس الأخلاق»؛ وقد تبيّن أن «خُلُق

الحياء» يستوفي هذه الشروط بكاملها؛ فيدل اختصاص الإسلام بهذا الـخُلق على أنه دين شاهدي بحق، وليس مجرد دين ائتماري، وأن فقهه فقه ائتماني بحق، وليس مجرد فقه ائتماري.

الفصل السابع

موت الإنسان المعاصر
وضرورة خلق الحياء

لقد دخلت الحضارة الغربية **حالة الخيانة** منذ أن تقررت فيها عقائد دينية تقول بامتزاج الذات الإلهية بالذات الإنسانية؛ وترسَّخت هذه الحالة الاختيانية منذ أعلن مفكروها موت إلههم المتوهَّم؛ إذ أن خروجهم من الدين ــ أو قل «**مروقهم**» ــ أفضى إلى خروجهم من الأخلاق ــ أو قل «**شرودهم**» ــ فذهب من ذهب منهم إلى التفلسف في هذا الموت المزعوم، بل إلى بناء معرفة علمية على أساسه؛ ولم يكتفوا بأن يكون هذا الشرود ضلالا عن الطريق، بسبب باطل اعتقاداتهم وفاسد أعمالهم، بل جعلوا ضلالهم **تمتُّعا بكمال الحرية**؛ إذ استنتجوا من مقولة «موت الإله الموهوم» أنهم حصَلوا بهذا الموت على الحرية المطلقة، وأعادوا صياغة هذه المقولة الشنيعة، ثم ألقوا بها إلى جمهورهم على هذه الصورة كأنها الفتح المبين، وهي:

- «إذا مات الإله، فكل شيء مباح».

1. «حديث الخروج من الحياء»
ودخول الحضارة المعاصرة في حالة الخيانة

لنوضح كيف أن هذه المقولة الشنيعة تعبير عن معنى تضمَّنه، ببيان لا مزيد عليه، الحديث الشريف الذي أطلقنا عليه اسم «**حديث الخروج من الحياء**» والذي أسلفنا ذكره في الفصل السابق، وذلك من الوجوه الآتية:

أ. جاءت هذه المقولة بصيغة غاية في البَذاء، والبذاءُ ضد الحياء؛ ذلك أن أصحاب

هذه المقولة يعلمون علم اليقين بأنهم لا يملكون للألوهية ضرا ولا نفعا، فأرسلوا هذه العبارة في الناس كنايةً عن تركهم للقيم الدينية، حتى تجلب إليهم الأنظار وتبقى راسخة في الأذهان؛ وهكذا، اختاروا لمعناها صورة وقحة، ساخرين بعقولهم من عقولهم، فسقطت صبغة الحياء عن كلامهم.

ب. أن عدم الاستحياء الذي نصَّ عليه الحديث الشريف ليس مجرَّد خروج عن الأخلاق، أي انحرافا عنها أو اعوجاجا، بل هو خروج من الأخلاق، أي انفصال كلي عنها؛ ولا يحصُل مِثْل هذا الانفصال إلا بالاجتثاث من الأصل؛ وقد ثبت أن أصل الأخلاق هو الحياء، والفاقد للحياء خارج من الأخلاق خروجا مطلقا للاستئصال الذي تعرَّض له؛ وقد تحقق أصحاب هذه المقولة بهذا الاستئصال الذي ساقتهم إليه، بشهادتهم هم أنفسهم، معتقداتهم الدينية، وهم يحسبون باطلها حقا، وفسادها صلاحا.

ج. أن الحياء مفقود في مقولتهم، لا من جهة الصيغة فحسب، بل أيضا من جهة أنهم ألقوا مسؤولية شرودهم على ربهم بدل أن يلقوها على أنفسهم؛ إذ خانوا الإيمان الذي كان في ذمتهم، وآثروا البقاء في الحالة الاختيانية على طلب الحالة الائتمانية؛ ولو أنهم طلبوها، لاستعادوا ذكرى الميثاق الذي أُخذ منهم باختيارهم، واعتبروا أنفسهم مسؤولين عن كامل تصرفاتهم.

د. أن الحياء منعدم كذلك في النتيجة التي رتَّبوها على خيانتهم، إذ أنهم جعلوا الإباحة قائمة في الأشياء ذاتها، بينما هي، على الحقيقة، استباحةٌ من جانبهم وصنعٌ بأيديهم؛ فلما خانوا الأمانة التي حملوها بإرادتهم، استباحوا كل شيء، فلا حدود يَرونها مرسومةً توجب عدم تعديها، ولا حقوق يجدونها مكفولة توجب عدم هضمها؛ وهذا يعني أنهم بعد أن نُزِع منهم الحياء لخيانتهم، دخلوا في نزع لباس الحياء من الأشياء في أنفسهم وفي الآفاق من حولهم؛ ولا ينزَع مِن غيره ظلما ما نُزع منه عدلا إلا من اختار أن يكون «شيطانا مريدا»[1].

(1) هناك رواية أخرى لـ«حديث جلب الهلاك» يرد فيها: «فإذا نزع منه ربقة الإسلام، لم تلقه إلا **شيطانا مريدا**»، انظر ابن رجب، **جامع العلوم والحكم**، ص 255-258.

هـ. لم يقف خروجهم من الحياء عند حد نزع لباس الحياء عن أعمالهم وتعاملاتهم، بل تعدَّوا ذلك إلى الاستهتار بكلام الأنبياء، متوهمين أنهم جاؤوا من عندهم بكلام جديد كاشف لحقيقة غير مسبوقة؛ والواقع أن الأنبياء ظلوا، منذ النبوة الأولى، يخبرونهم بإمكان هذا الخروج من الحياء، ويحذرونهم من عواقبه، قرنا بعد قرن، حتى توارث الناس عنهم هذا الكلام وتداولوه فيما بينهم، إذ يُذكِّرهم بالأمانة التي في عنقهم ويحثهم على حفظها، لعلمهم بأن خيانتها مآلها انتزاع الحياء منهم، أي انسلاخهم من إنسانيتهم.

فيتبيـَّن أن مقولة «إذا مات الإله، فكل شيء مباح» عبارة عن شاهد، ليس كمثله شاهد، على بلوغ الحضارة الـمُلكية الغربية نهاية الخروج من الحياء؛ ولـمّا كان الحياء، كما سبَق، دليل الحياة في الإنسان، ولم يبق في هذه الحضارة منه شيء، فلا مفر من أن يكون إنسان الحضارة المعاصرة عبارة عن «**إنسان ميِّت**» مهما ادعى العكس، زاعما أنه يمتلك من أسباب الحياة ما لم تمتلكه البشرية من قبل؛ فليست حياته بما يملك، بل بما لا يملك، لأنه مؤتَـمَن عليه وكفى، حتى يردَّه إلى مالكه الحق؛ فالإنسان حيّ ما حفِظ ملكوتيته، والحيُّ حيِيٌّ؛ والإنسان ميت ما ضيَّع ملكوتيته، سواء أحفظ مُلكيته أم لم يحفظها، والميّت لا حياء له؛ وهؤلاء ضيعوا ملكوتيتهم أيما تضييع، فعادت قلوبهم لا تُبصر وأرواحهم لا تعرُج، ولا حياة للإنسان بغير إبصار القلب وعروج الروح؛ فالإنسان الـمُلكي الذي أنتجته هذه الحضارة الوقِحة إنسان يأتيه الموت من كل جانب من جوانبها؛ ولَكَمْ كان الأجدر بهؤلاء المفكرين، لو كانوا يتحرون الحق كما يزعمون، أن ينسبوا الموت وما جلبه من شرور إلى أنفسهم، لا إلى إلههم! فيكون قولهم غير قولهم السابق، وهو:

- «**إذا مات الإنسان، فكل شيء مباح**».

حقا، لقد ادّعى بعض هؤلاء المفكرين «موت الإنسان»، إلا أن ما يدَّعونه في وادٍ وما ندعيه نحن في واد آخر[2]؛ فـ«موت الإنسان» عندهم هو أنه لم يَعد ذاتا خصوصية لا تضمحل، ولا ماهية محدَّدة لا تتبدل، بل أضحت العلوم الإنسانية قادرة على تحديد خصائصه وبنياته وضبط مساره ومصيره، بل ضبط نهايته؛ أما «موت الإنسان» عندنا،

(2) من هؤلاء المفكران الفرنسيان: «ألتوسير» ALTHUSSER و«فوكو» FOUCAULT.

فهو ذهاب ملكوتيته؛ وهذه لا تذهب عنه، حتى لو أحاطت هذه العلوم بكلية الإنسان، على فرض أنها علوم مُلْكية حقيقية؛ ولكنها تنسلخ منه إن هو أنكر الحالة الائتمانية الناتجة عن الميثاقين الملكوتيين: «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الائتمان»، واستغرق في الحالة الاخيتانية التي تسوقه، حتما، إلى نبذ الحياء، أي إلى الشرود؛ ثم إن هؤلاء المفكرين لم يرتِّبوا على «موت الإنسان» ما رتَّبوه على «موت الإله» من إباحة كل شيء، على أساس أن هذه الإباحة المطلقة لا تخُص إلا «موت الإله»؛ أما الإنسان، فعلى موته، فإنه، بحسبهم، لا يزال يحُدُّ أشياء ويُحرِّم أخرى؛ وحتى نبين كيف أن «موت الإنسان» بالمعنى الملكوتي في الحضارة المعاصرة يُفضي إلى استباحة ما لا يباح، نقف عند مظهرين لهذه الحضارة، وهما: **«قانون السياسة في النظام الديمقراطي»** و**«حاسة النظر في النظام الديمقراطي»**.

لقد تقرر في الباب الأول أن هناك نوعين اثنين من المحدودية التي دخلت على الإنسان: «المحدودية الـخُلُقية» التى ترتبت على الميثاقين: «ميثاق الإشهاد الملكوتي»، «ميثاق الائتمان الملكوتي»، و«المحدودية الـخَلْقية» التى أُنشِئَت عليها بنية الإنسان؛ كما تبيـَّن أن «المحدودية الـخُلُقية»، على خلاف الظن السائد، لا تزيد «المحدودية الـخَلْقية» ضيقا، بل تمنحها انطلاقا، إذ تصلها بأفق «اللامحدود الإلهي»، فتُصيب منه على قدر تفاعلها مع «المحدودية الـخُلُقية»؛ فلنوضح كيف أن «النظام الديمقراطي» و«النظر الديمقراطي» يندفعان في تعدّي هذين النوعين من المحدودية بعد أن فقَدَ «الإنسان الديمقراطي المعاصر» الحياء وماتت روحه؛ وقد ترتَّب على تعدي الإنسان الديمقراطي لـ«المحدودية الـخُلُقية» **انمحاء بعده الملكوتي**، فلم تَعُد لديه **قيم أسمائية** تعرج بروحه؛ والمراد بـ«**القيم الأسمائية**» هي القيم الـمُتنـزِّلة التي استمدها الإنسان من تجليات الإله بأسمائه الحسنى؛ كما ترتَّب على تعدّيه للمحدودية الـخَلْقية **انقلاب بُعْدِه المُلكي**، فلم تَعُد لديه **قيم أشيائية** تطمئن إليها نفسه؛ والمراد بـ«**القيم الأشيائية**» هي القيم الـمُتصعِّدة التي أنشأها الإنسان من خلال تعامله مع الأشياء، بديلا من القيم الأسمائية، حتى ولو أنه ما فتئ يقتبس من هذه القيم الإلهية ويحاكيها، مع إنكاره لوجود هذا الاقتباس وهذه المحاكاة.

2. قانون السياسة في النظام الديمقراطي

لا شك أن الأنظمة السياسية التي حكمت بلاد الغرب عبر تاريخها بلغت من سوء التسلط كالأنظمة الاستبدادية والشمولية ما جعل «الديمقراطية» تبدو، في أعين أهلها، بمثابة النور من الظلام والرحمة من الغضب؛ ولا شك أن هذا النظام أضحى حركية واسعة تتعدى النطاق السياسي إلى النطاق الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، بحيث تمكّن من تحقيق نـُموّ اقتصادي وتـَحوّل اجتماعي ونهضة فكرية وتقدُّم علمي، فضلا عن الثورة التدبيرية على المستوى السياسي؛ كل ذلك، على إيجابيته وأهميته، لا يلزم منه مطلقا أنه ليس هناك نظام بديل أفضل منه، ولا أنه لم يسبقه في تاريخ الإنسانية نظام أحسن منه، ولا أنه يجب أن يُفرَض على بلاد وشعوب خارج حدود العالم الغربي، ولا أنه نظام لا غنى للعالم عنه في الظروف التي يتقلب الآن فيها، ولا أنه باق أبد الدهر، على قدرته على التكيف مع المستجدات، ولا حتى أنه نظام يستوفي شرائط تجديد الإنسان بما يضمن له السعادة الدنيوية المنشودة.

ومع ذلك، نجد من لا يعبأ بهذه الحدود الموضوعية، ويرفع هذا النظام إلى رتبة **صَنَم يُعْبد، معتبرا قيمه قيما كونية مُلزمة للجميع**، فضلا عن أولئك الذين يتعامون عن هذه الحدود التي تجعل منه نظاما خاصا ونسبيا، حتى يبسطوا سلطانهم ويمارسوا ضغوطاتهم على سواهم؛ فليكن لهم ما يشاؤون من أشكال تدبير الشأن العام وليعتقدوا فيها ما يعتقدون، فما لم يقروا لغيرهم بأن يكون لهم مثل ما لهم من حقوق، أي بأن يكون لهم، هم الآخرون، ما يشاءون من أشكال التدبير السياسي وما يعتقدون فيها، فإن ما يدعون من الأخذ بالقيم الإنسانية **ليس إلا نفاقا صريحا، بل احتيالا خبيثا**؛ ولا يهمنا هنا إلا بعض مظاهر الخروج من الحياء بالمعنى الذي حددناه ــ أي الخروج من الأخلاق ــ التي نجدها في هذا النظام والتي لا بد أن تفضي إلى شقاء الإنسان.

1.2. تعدّي النظام الديمقراطي الحدود الخُلُقية والحدود الخَلْقية

لقد قام النظام الديمقراطي على «مبدإ الخروج النهائي من «المحدودية الـخُلُقية»»؛ وقد سبق أن عرفناها في الباب الأول بكونها الخاصية التي تـُميّز «الحدود» التي حدَّها

الدين، أي جملة الأحكام والقوانين التي سنّها؛ فالنظام الديمقراطي نظام دنياني عَلماني لا غبار عليه، إذ يريد أن يسترجع الإنسان استقلاله من الدين المسيحي، فضلا عن أوليائه المتسلطين، ويضع قوانينه من عنده؛ وحينها، يُطرح السؤال: هل كان في الإمكان أن يكون هذا النظام غير علماني لو أن الدين لم يدخل على معتقداته من الفساد ما دخل ولم يتسلط أولياؤه عليه وعلى الناس ما تسلطوا؟

الأظهَر أن الجواب بلا، لأن هذا النظام ينكر أن يكون للدين أي دخل في تدبير الشأن العام، حتى ولو ثبتت، عند أهله، صحة هذا الدين، بل إن تصوُّرهم للدين، في أساسه، لا يجعل منه إلا أمرا فرديا داخليا؛ فحتى يُتاح لمثل هذا النظام أن يستوعب أحكام الدين ولو أقل القليل منها، فإنه ينبغي البدء بتغيير هذا التصور الخاطئ والظالم للدين لدى أنصار هذا النظام؛ لكن يبدو أن هؤلاء، بموجب التجربة الدينية الفاسدة التي مروا بها، وبموجب طول أنسهم بالاستقلال في إرادتهم وسَعة استمتاعهم بملذات الحياة، فضلا عن غرور الربوبية الذي اعترى نفوسهم، أضحت عقولهم مكيَّفة أيما تكييف بمقولات ومفاهيم لا تسمح لها مطلقا أن تعقِل ما يجاوز حدود العالم الـمُلكي، لأن هذه المقولات محت من قلوبهم بقوة كل إمكان إبصاري لا يتوسل بها؛ وفَقْدُ هذا الإبصار شاهد حي على موت القلب؛ ومن مات قلبه، لا حياء فيه، لأن الحياء، كما اتضح، هو الذي يـمُد باطن الإنسان بالحياة، إذ هو اللباس الذي تتدثَّر به المدارك الداخلية.

ولم يقتصر النظام الديمقراطي على ردّ «المحدودية الـخُلُقية»، بل ردَّ، أيضا، «المحدودية الـخَلْقية»؛ فلم يَعُد الإنسان الديمقراطي الذي أخذ يشعر بأنه قادر على كل شيء يقبل أن تكون هناك حدود تحول بينه وبين تطلعاته، سواء أكانت الحدود الظاهرة للمطالب السياسية والحقوقية والاجتماعية والثقافية أم كانت الحدود الطبيعية التي تتعلق بالبنية البيولوجية أو بالخاصية الجنسية، مستبدلا بـ«الديموقراطية» ما سُمّي بـ«**الديموقراطية المتطرفة**»[3] أو قل «**الأصولية الديموقراطية**».

أما فيما يتعلق بالحدود الظاهرة للمطالب، فلم يَعُد يكفي الديمقراطي أن يمارس

(3) المقابل الفرنسي: Ultradémocratie.

الحرية ويتمتع بالمساواة، مع العلم بأن إقامة التوازن بينهما ليس بالأمر الهين، بل أضحى يطالب بـ«الحرية القصوى» التي يُطلِق فيها العنان لأهوائه وشهواته الفردانية؛ كما يطالب بـ«المساواة القصوى» التي لا تُقر بأي سلطة، كائنة ما كانت، ولا بأي تراتب، مهما قل قدره وأيا كان نوعه، حتى التراتب التمثيلي بين النائب ومنتخبه، أو التراتب التربوي بين الوالد وولده، أو التراتب التعليمي بين المعلم وتلميذه، إذ بات يريد أن يـُمثِّل نفسه، ويربِّي نفسه، ويُعلِّم نفسه.

وأما عن الحدود الطبيعية، فلم يَعُد الديمقراطي ترضيه المعاشرة الجنسية خارج نطاق الزواج، إن اتخاذا للخليلات أو الأخدان، والتي لا تشترط إلا رضا الطرفين: الرجل والمرأة، بل أمسى يطالب بأن يـُمارس الشذوذ الجنسي، ملاوطةً ومساحقة، بل يطالب بأن تُنقل إليه أحكام الزواج؛ وثالثة الأثافي، أن البرلمانات الديقراطية استجابت لمطالبه، فشرَّعت له شذوذه يأتيه كيف يشاء، حقا من حقوقه المكفولة؛ كما لم تَعُد تعجبه البنية التي خُلِق عليها، فغدا يطالب بأن يُغيِّر خِلقته؛ فإذا كان ذَكَرا، فلِمَ لا يكون، هو الآخر، أنثى له مهبل مثل مهبلها ورحم مثل رحمها! وإذا كانت أنثى، فلِمَ لا تكون، هي الأخرى، ذكَرا لها خصيتان مثل خصيتيه وقضيب مثل قضيبه! بل، أكثر من هذا، ما المانع من أن يتقلب بين الحاليتين: تارة ذَكرا، وتارة أنثى! وما الهوية الجنسية المقرَّرة، بحسبه، إلا هوية من صُنع المجتمع، وما صنعَه المجتمع يمكن تغييره؛ وهل من عجب أن يقرر أحد البرلمانات التي تفخر بديمقراطيتها وجود جنس ثالث غير الذكر والأنثى، حتى يُشرِّع لهؤلاء حالتهم التي لن تُعتَبر، منذ أن اتخذ قراره، صادمة ولا شاذة؛ أما البنية البيولوجية، فإذا لم يُطالِب الديمقراطي بعدُ بأن يُخلَّد كخلود «الآلهة»، فإنه يتهيأ للمطالبة بأن يعمَّر كيف يشاء؛ فسعيه الحثيث إلى استبدال جوارحه وأعضائه وتخزين خلاياه وحُويناته ودعوته إلى إعارة الأرحام ومزاولة الاستنساخ والازدواج بالآلات يدل على استعداده لهذه المطالبة القريبة.

وهكذا، يتبين أن «الدينامية» الديمقراطية عبارة عن حركية، وهي آخذة في توسيع دائرة الحقوق المبنية على الأهواء والشهوات، تسير باتجاه مزيد انتزاع الحياء من الأعمال والتصرفات، مهما كانت منافية للشعور الائتماني للإنسان، فيصير «**الاستفحاش**» هو

القانون الذي ينتظم أركانها الثابتة الثلاثة، وهي: «الكلام» و«التصويت» و«التظاهر»؛ **فالكلام بات يبيح الإفحاش**، إذ بقدر ما يطالب الديمقراطي، مواطنا كان أو نائبا، بما يرفع الحياء إلا وزادت حظوظ انتخابه أو تَمثيليته؛ **والتظاهر بات يبيح التفحش**، إذ أمسى المتظاهر يُقدم على قبيح الأقوال والرسوم والأفعال على مرأى ومسمع من الجماهير؛ **والتصويت بات يبيح الفاحشة**، إذ نتيجتُه باتت تُوصِّل إلى إقرار الفاحشة، حقا مشروعا.

بيد أن واقع النظام الديمقراطي ليس له هذا الوجه الذي يتعلق بالممارسة الديمقراطية ضمن تخوم دولته القومية، بل له وجه آخر أشد خروجا من الحياء أو قل أشد وقاحة، وهو تلويح أربابه بالقيم الديمقراطية خارج هذه التخوم من أجل بسط نفوذهم وسلطانهم على البلاد الأخرى التي لم تُصب قسطا من هذا النظام، علما بأنه أضحت له حظوة في القلوب.

فتارة يضغطون على أنظمتها، ابتزازا للقائمين عليها، وتحصيلا منهم على مزيد التنازلات، عاملين، بكل ما أوتوا من وسائل، على فصلهم عن شعوبهم، بل حاملين لهم على قمعهم وسفك دمائهم، حتى تكبر الفجوة بين الطرفين إلى حين أن يُهدِّد اتساعها مطامعهم التي يسمونها «مصالحهم»، وقد طالت، أثناء ذلك، أيديهم في أوساط البلاد، فيلجؤون إلى استبدال نظام بنظام على ألا يكون نظاما ديمقراطيا واستبدال حاكمٍ بحاكم على أن لا يكون حاكما ديمقراطيا، كاشفين عن وجه آخر من خروج الديمقراطية من الحياء، ألا وهو النفاق في التعامل بين الدول الديمقراطية وباقي البلدان!

وتارة، يدخلون في حروب على شعوبها وعقائدها ومبادئها واختياراتها، بحجة محاربة التطرف والإرهاب، إما، رأسا، وذلك باستخدام كامل عدتهم وثقيل عتادهم، برا وجوا وبحرا؛ وإما، بواسطة، وذلك بجعل الشعب الواحد شعوبا شتى أو تأليب أطرافه بعضها على بعض؛ وإذا قوي طرف على آخر، فقد يمدون الأضعف بالمال والعتاد، حتى ولو كان الطرف الأقوى إلى جانبهم، من أجل إدامة النزاع المسلح بينهما إلى غاية أن تَعِنَّ لهم الفرصة لاستتباع كلا الطرفين وانتهاب مقدرات بلدهما؛ فإذا أمكنهم سفك الدماء

بأنفسهم دون عواقب وخيمة، لم يترددوا لحظة في إراقتها، استعراضا لقوتهم الفتاكة، واستهتارا بالأرواح المزهَقة؛ وإذا تقديراتُهم وحساباته ثَنتها عن ذلك، جنحوا إلى ما ندعوه بـ«**استسفاك الدماء**»، إذ يوكلون إلى غيرهم أن يقوم مقامهم في سفكها، إما طوعا أو كرها، كل ذلك ووسائل إعلامهم الجبارة تعيث في الأذهان فسادا، قلبا للحقائق وبثا للأباطيل، حتى تُصوِّرهم ممارسين لِـحقّهم في الدفاع عن النفس وحماية مصالحهم التي توجد حيثما طاب لهم في أي بقعة من بقاع العالم؛ أما برلماناتهم، على ظاهر تنوع تشكيلاتها النيابية، فلا تقوم ولا تقعد إلا على قرارات تُشرِّع لسفك الدماء واستسفاكها في هذه البلاد الأخرى.

وهم يفعلون ما يفعلون، ويأتون من المظالم ما يأتون، لا يسألون أنفسهم مطلقا عن أسباب التطرف، ولا يريدون أحدا أن يسألهم عنها، لأن هذه الأسباب هي، بالذات، عين ما يفعلون؛ فما أغناهم عن تَبيُّنها، وقد دخلوا عهدا جديدا من الاستعمار للبلدان المغلوبة على أمرها نسميه بـ«**الاستعمار الإبليسي**»! وميزة هذا الاستعمار عن سابقيه هو أنه لا يكتفي بنزع حيائه الذي نتج من «حالة الاختيان» التي هو فيها، بل يجعل أوَّل قصْده هو **أن ينزع من الآخَرين لباس حيائهم** حتى ولو لم يقترفوا ما اقترفه من خيانة للأمانة[4]؛ فلا يهدأ له بال ولا يستقر له قرار، حتى يرى الآخرين قد شاركوه هذه الحالة اللاأخلاقية، ولم يشاركوه ما يظنه منافع تدبيرية تخصُّه؛ وهكذا، فإن هَمَّ «الاستعمار الإبليسي» أن يُورِّث الأوطان المستعمَرة شروده الأخلاقي من غير أن يَترك لهم أي سبيل لِيرثوا منه تدبيره السياسي.

2.2. إخراج النظام الديقراطي من حالة الخيانة بين الإمكان والاستحالة

هنا قد يضع السائل سؤالا طالما شغل الغيورين على خصوصية دينهم، وهو كالآتي:

(4) تدبر الآية الكريمة: «يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ»، **الأعراف**، 27.

■ «هل في الإمكان أن نأخذ بالنظام الديمقراطي، متى حصّلنا أغلبية في المجالس النيابية، فنحييه بعد موته بإخراجه من حال الاختيان التي هو فيها إلى حال الائتمان؟

الجواب عن هذا السؤال يكون بـ«نعم» و«لا» معا؛ ونستنتجه من المقدمات التالية:

أولاها، ليس النظام الديمقراطي، كما يعتقد بعضهم، مجرد حزمة من الإجراءات والآليات التدبيرية التي يمكن أن ننقلها عن غيرنا كما ننقل عنه جملة من الأجهزة والآلات التقنية؛ فنسبةُ الآلية إلى التدبير ليست كنسبة الآلة إلى التجهيز، لأن الأولى لا تنفك عن القيم لتعلقها بشأن إنساني، ولا شأن إنساني يخلو من القيم؛ بينما الثانية، ولو أنها صُنعت وفق قيم مخصوصة، فإنها، في حد نفسها، لا تحمل هذه القيم؛ إذ تبقى آلة جامدةً، حتى ولو أنطقوها نُطق الإنسان.

والثانية، أن النظام الديمقراطي، هو نفسه، مجموعة من القيم كالحرية والمساواة والعدل التي توجب اتخاذ إجراءات أو تدابير وإنشاء آليات أو مؤسسات مخصوصة؛ وهذه التدابير والمؤسسات كالانتخاب والتمثيل والبرلمان تقتضي بدورها ــ كما ذكرنا في المقدمة الأولى ــ الأخذ بقيم معيّنة، فيستلزم نقلُ هذا النظام إلى مجتمع غير غربي نقل نوعين من القيم: القيم التي هي مقاصد هذا النظام، والقيم التي تم التوصل بها إلى إقامة هذه المقاصد؛ والحال أن المقاصد قد يُتوسَّل في تحقيقها بأكثر من وسيلة، لأن العلاقة بين الطرفين ليست علاقة آلاتية خالصة، بل هي علاقة **آياتية**، إذ العلاقة الآلاتية علاقة بين «شيئين»، بينما الثانية علاقة بين «قيمتين»؛ لذلك، فإنه في الإمكان أن ننقل مقاصد النظام الديمقراطي، ونستبدل بوسائله وسائل أخرى لا تحمل نفس القيم التي تحملها، كما أنه، في مقابل ذلك، بالإمكان أن ننقل وسائله بقيمها، ونستبدل بمقاصده مقاصد أخرى قد تصل إلى حد مضادَّتها.

والثالثة، أن القيم الحسنة ليست من كسب الإنسان كما تكون الآلات من كسبه، بل هي مبثوثة في فطرته؛ فلا نظفر بها في عالم الـمُلك (أو قل عالم الواقع)، ولا ننشئها منه كما نظفر بالأشياء وننشئها، وإنما نستمدها من عالم الملكوت (أو قل عالم الروح) بواسطة تجليات الحق سبحانه بأسمائه الحسنى، **فالقيم إنما هي أمداد هذه الأسماء**؛ لذلك،

يبقى إثمارها، إحياءً للإنسان وارتقاءً به، منوطا بمدى حفظ أصلها الملكوتي؛ فإذا ضُيّع هذا الأصل الرحموتي، إنكارا أو نسيانا، فلا إحياء، ناهيك عن الارتقاء؛ فالحياة ليست بإخلاد الذات إلى عالم الـمُلك، بل بعروج الروح إلى عالم الملكوت والذات لا تزال في عالم المُلك.

والرابعة، من المسلَّم به أن النظام الديمقراطي، مقاصد ووسائل، بنى قِيَمه على مبدإ الفصل بين الدين والسياسية، أي أنها قيم عَلمانية صريحة؛ وهذا يعني أن هذا النظام لا يعتقد ألبتة وجود أصل ملكوتي للقيم مبثوث في الفطرة الإنسانية، ولا، بالحريِّ، أنها مستمدة من الأسماء الحسنى التي يتجلى بها الحق سبحانه على عباده، حتى يتخلَّقوا بها؛ ولو فرضنا أن هذا النظام اقتبسها من التراث الديني المسيحي، فإنه قد صرَّح، على رؤوس الأشهاد، بأنه مُصرٌّ على أن يعاملها معاملة القيم المفصولة عن هذا التراث؛ ويكفي هذا الإصرار لكي يجرِّد هذه القيم من لباسها الروحي، فيجعلها تلقى نفس المصير الذي تلقاه القيم ذات الأصل العلماني، خروجا من الحياء ودخولا في الشرود؛ ذلك لأن الإصرار على فعل الشيء، في هذه الحالة، كفعله، سواء بسواء، لأن العمل بنِـيَّته، لا بصورته.

يترتب، على هذه المقدمات الأربع، أن نقل النظام الديمقراطي، مقاصد أو وسائل أو كليهما، من سياق عَلماني إلى سياق إيماني يوجب دفع هذا الانفصال أو هذا التجريد؛ وقد سبق أن الصلة بالدين تكون بطريقين: أحدهما، **طريق الائتمار** وهو بناء العمل على العلم بالأوامر الإلهيه مع **التقدير الذهني للآمِر** أو قل إن عمل الائتماري يكون عن بيان؛ والثاني، **طريق الائتمان**، وهو بناء العمل على العلم بالأوامر الإلهية مع **الشعور الوجداني بالآمِر**، شاهدا لهذا العمل، أو قل إن عمل الائتماني يكون عن عيان.

وعلى هذا، فإن الائتماري، متى تعاطى نقل النظام الديمقراطي، يستطيع أن يقوم بعملية **تقدير ذهني** للأصل الديني المفقود في هذا النظام، بحيث **يقدّر**، مثلا، أن الحرية، مهما اتسع مجالها، لها حد تقف عنده، وأن هذا الحد حدَّه الآمِر الأعلى؛ وحينها، يُخرج القيم عن صورتها الأولى، بحيث تُصبح «الحرية» غير «الحرية» و«المساواة» غير «المساواة»،

وهكذا، بالنسبة إلى باقي القيم؛ فلا يبقى من الديمقراطية شيء، إلا أن يصرف معناها إلى معنى آخر، فيحفظ صورتها، وقد تُـجديه هذه الصورة في التعمية على الذين اختاروا البقاء في حالة الاختيان؛ غير أن هذا النقل، وإن جاز، يبقى غير مأمون العواقب من جهتين:

أ. أن التقدير الذهني للأصل الديني قد لا يقوى على دفع التشبُّع الوجداني بالقيم الديمقراطية؛ أضف إلى ذلك أن هذه القيم تدخل في ارتباطين قويين اثنين: أحدهما، ارتباط تاريخي، إذ أن أسبابها متجذرة في المجتمع الغربي؛ والآخر، ارتباط منطقي، إذ أنها تكوِّن نسقا متكاملا ومستقلا؛ والظاهر أن التقدير الذهني وحده لا يقدر على فكّ مثل هذين الارتباطين، بحيث تبقى آثارهما العلمانية سارية في عمل الائتماريين أنفسهم، فيَتعلمَنون من حيث لا يشعرون.

ب. أن وجود الأغلبية من الائتماريين، على فرض أنهم نجحوا في نقل بعض الآليات دون الوقوع تحت طائلة قيمها العلمانية، ليس وجودا أبديا، ولا حتى طويلا، لأن الديمقراطية تقضي بالتداول على السلطة، فضلا عن أن قوى داخلية وخارجية لن ترتاح إلى هذا الوجود الطويل، فتأتي من أساليب الكيد ما يطيح بالائتماريِّين؛ وهذا يعني أن المجتمع الواحد سوف يتناوب عليه تارة الائتماريون، وتارة العلمانيون، وتارة جماعات ضغط لا قِبْلة لهم إلا خاصُّ مصالحهم، فيلزم أن هذا المجتمع ينشأ على النظر إلى «الائتمارية» نظرته إلى «العَلمانية» و«الـمَصالحية»، فيَصير إلى أن يَعدَّها، هي الأخرى، تدبيرا دنيويا خاصا، بالإضافة إلى أنه لا يأمن من أن يتقلب في قيمه، لأن ما يقرره هؤلاء، يلغيه أولئك، حربا سجالا بينهم.

أما الائتماني، فلا يشغله اقتباس النظام الديمقراطي بقدر ما يشغله الاهتداء إلى نظام تدبيري مبني على القيم الائتمانية؛ وتوضيح ذلك من الأوجه الآتية:

أ. أن الائتماني يجزم بأنه لا يحق لأي نظام قيم بشري، مهما أخذ بأسباب التحضر، أن يتسلط على أمة الإسلام بدعوى الكونية أو دعوى حقوق الإنسان، لأن الكونية المزعومة عبارة عن قومية مخصوصة رُفِعت إلى رتبة الكونية، ولأن حقوق الإنسان أضحت أهواء

تشرِّعها البرلمانات؛ ذلك لأن الأمة الإسلامية نزلت عليها الصيغة الخاتمة لدين التوحيد الذي يفيده «إسلام الوجه لله»؛ ومقتضى هذه الخاتمية أن تتضمن هذه الصيغة من كمال القيم ما لا تتضمنه الصيغ التي سبقتها؛ ثم إن هذه القيم الدينية ذات طبيعة ملكوتية مأخوذة من أسماء الإله، أي أنها قيم تتنزل وتتشهَّد، بينما القيم البشرية كالقيم الديمقراطية ذات طبيعة مُلكية مأخوذة من أسماء الإنسان، أي أنها قيم تتصعّد و«تتغيّب»[5].

ب. أن الائتماني لا يكتفي في القيم التدبيرية بالتقدير الذهني أو بالاستدلال العقلي، بل يتفاعل معها عمليا ووجدانيا أو استبصاريا؛ والقيم الديمقراطية لا يمكن أن يَفتح لها وجدانَه، لأن جنبات قلبه يـملأها النظر إلى ربه، وهذه ربُّها الإنسان.

ج. أنه يأخذ القيم التدبيرية، لا من تراث الإنسان المتناهي، وإنما من أسماء الرحمان اللامتناهية، لأن أساسها تجليات واسع الرحمة الإلهية على مخلوقاته؛ كما أنه يتوسط، في تعامله الوجداني معها، بربه الذي هداه إليها؛ فلا يضيف تدبيره إلى نفسه كما يضيفه الائتماري إليها، وإنما يضيفه إلى ربه، لا لجلب التزكية لعمله، وإنما لإيقانه بأنه مؤتَمَن عليه.

د. أنه لا يستعجل تحصيل القيم التدبيرية البديلة للقيم الديمقراطية كما يستعجل الائتماري أن يجد نظائر للقيم الديمقراطية في النصوص المؤسِّسة، حتى يدفع ما يجده في نفسه من اعتناقها، بل يرى أن الظفر بالقيم المناسبة للوقت والقادرة على رفع التحدي الديمقراطي لا يتحقق إلا بالقدر الذي يستطيع كل فرد من أفراد الأمة أن **يجدد إنسانيته ويرقى بأخلاقيته** بـما يُخرجه من حالة الاختيان التى عرَضت له، ويُعيده إلى فطرته الأولى التي تَردُّه إلى حالة الائتمان التي كادت أن تضيع منه؛ وبهذا فقط، يصير هذا الفرد قادرا على أن يستبدل بإبصاره الذي تلوَّث، على مدى قرون، بقيم حجبت عنه أمداد ربه، إبصارا جديدا فيه من الحياة بقدر ما فيه من الحياء؛ وهذا **الإبصار الحيي الحي** يجعله يتبيـَّن القيم التدبيرية التي يحالفها التأييد الإلهي في دفع التحديات القيمية التي تواجه الإنسان في زمانه.

(5) لمزيد التوضيح لمفهوم «التغييب»، انظر طه عبد الرحمن كتاب **روح الدين**.

ولنضرب مثالا على الفرق بين «الائتماري» و«الائتماني» في التعامل مع القيم الديمقراطية بقيمة «الحرية»؛ فالائتماري يَهرع إلى النصوص، مستخرجا منها الشواهد على أن الدين سبق إلى الدعوة إلى الحرية، بل أن دعوته إليها فاقت دعوة الديمقراطيين إليها، حتى إذا اطمأن إلى أنه لن يخالف الشرع باستعارتها منهم، ساق كلاما عنها على النحو الذي يسوقه هؤلاء، بدءا بحرية الاعتقاد، كلاما قد لا يجد له تطبيقا في الواقع، إما لأنه لا أحد يُصدِّقه، وإما لأنه، هو نفسه، لا يُصدّقه؛ وقد لجأ إليه، لأنه لا يبصر سبيلا آخر لدفع الشُّبَه التي تَرِد على تراثه، ناهيك عن إقامة دينه؛ فترجَح كفة العلمانيين من بني جلدته، لأن أرباب الديمقراطية هيأوا لهم كل شيء، فما عليهم إلا أن يستظهروه ويجتروه.

أما الائتماني، فيذهب إلى ربه ذهاب الائتماري إلى النصوص، موقنا بأن الحرية، إن كانت خيرا، فلا بد أن تتجلى بها أسماؤه، ويكونَ تجليها مطلقا؛ وحينئذ، يتبين أن كمال الحرية يتجلى في إرادته المطلقة سبحانه وتعالى، وإرادته المطلقة توجب التعبد له في كل شيء، لا بمعنى إقامة بعض الشعائر التي هي مواقيت أو مواعد ضربها الحق سبحانه للعباد ليتذكروه ويلاقوه، رحمة بهم، لأن الغالب عليهم أنهم يكونون في شغل عنه بغيره، وهو يريد صلتهم به، مشتاقا إليهم، حتى يتجلى عليهم بحنانه ومنته، وإنما بمعنى **الحضور الديمومي مع وجهه والشعور الوجداني بوجوده**؛ وما أن يتلبس الائتماني بهذا التعبد الوجودي، حتى تأتيه الحرية من كل جانب، إذ يجد نفسه قد تـحَرَّر من كل شيء، بدءا من نفسه؛ فلا تبدو له «الحرية السياسية» الملوَّثة التي صنعها الإنسان، آنذاك، إلا كنفطة ماء كَدِرة في بحر لجي، فيسعى جاهدا إلى إزالة التلوُّث عنها، حتى يَرُدَّها إلى صفائها وأصالتها وقد عاد إليها رونق الحياء المفقود؛ فليس هَمُّ الائتماني الأول مدى إقامة الحرية في هذا المجتمع المخصوص أو ذاك من المجتمعات، وإنما مدى **إدراك الإنسانية جمعاء لقيمة الحرية**، إذ يعنيه إصلاح هذا الإدراك في المجتمعات الديمقراطية نفسها بقدر ما يعنيه أن ينهض مجتمعه إلى إقامتها وقد تحقق بهذا الإدراك الذي توجد أسبابه بيده، باعتبار خاتمية دينه؛ فاشتغال الائتماني بالحرية، عن طريق التعبد لربه، يسع المجتمعات كلها، إيمانية كانت أو علمانية.

وخلاصة القول إن الجواب عن السؤال المتعلق باقتباس النظام الديمقراطي يكون بـ«نعم» متى اتخذنا منظورا ائتماريا يَنسب القيم إلى التحضر الإنساني، لأن القيم الديمقراطية تبدو، حينها، أفضل من غيرها في عالم تهيمن عليه حضارة جاءت بمنافع للناس، على ما في بعض هذه المنافع من آثام؛ غير أن الائتماري، على تَـمسُّكه بالنصوص الأصلية، لا يأمن من أن تَدخل عليه، بسبب هذا الاقتباس المباشر، آفات تضرُّ بتصوراته واعتقاداته؛ ويكون الجواب عن هذا السؤال بـ«لا» متى اتخذنا منظورا ائتمانيا يَنسُب القيم إلى التجلي الإلهي، لأن القيم الديمقراطية تبدو، حينها، ناقصة في عالم تهيمن عليه حضارة مُلكية خانت الأمانة؛ وحتى تتدارك القيم نقصها وتستحق ثقة الائتماني، فلا بد أن تعمل هذه الحضارة على الخروج من حال الاختيان الذي ورَّثها الشرود؛ لذلك، تجد الائتماني مشغولا بتقويم اعوجاجها وإصلاح قيمها عسى أن تعي هذه الحضارة بضرورة تجديد الميثاق المأخوذ من الإنسان بحفظ الأمانة قدْر شُغله بتذكير أمته بـما عليها من حقوق هذا الائتمان الذي لم تنكره إنكار الحضارة المعاصرة، وإنما نسيته نسيان من فَقَد العزم.

3. حاسة النظر في النظام الديمقراطي

معلوم أن النظر بمعنى «الإدراك البصري» هو الأصل في حب الاطلاع وحب الاكتشاف؛ وقد ظلّت هذه الرغبة في الاستطلاع والاستكشاف تزداد وتشتد مع تقدّم المعرفة والمهارة، حتى اختراع المراصد لرؤية الأجرام السماوية البعيدة واختراع المجاهر لرؤية الأجسام الدقيقة وكذا اكتشاف آلات التصوير والكاميرات للاحتفاظ بالصور والصوت، والمناظير التي تنفذ إلى أغوار الأجسام، ناهيك عن الانفجار الرقمي الحالي، إعلاما وتواصلا؛ فعندها، أضحى العلم، مزدوَجا بالتقنية[6]، محدِّدا **للنظر** عند الإنسان المعاصر.

فالمقصود بـ«النظر الديقراطي» الإدراك البصري الذي تميزت به المجتمعات

(6) المقابل الفرنسي: La technoscience.

الديمقراطية؛ ذلك أن النظام العلمي التقني الذي بات يتحكم في هذه المجتمعات لم يقف تأثيره عند الأشياء التي كان الإنسان «الديكارتي» يأمل أن يسود عليها، بل تعدَّاها إلى ذات الإنسان نفسها، بدءا بمداركه الحسية، وانتهاء بمدراكه الذهنية؛ بل لم يقف تأثيره في المدارك الحسية عند حدّ التطبيب، علاجا وجراحة، بل تجاوز ذلك إلى توسيع مداها وتقوية سلطانها، حتى إن ما كنا نظنُّه خيالا محضا، أضحى واقعا حيا؛ وحسبك شاهدا على ذلك إمكان الاتصال بالآخَر، وجها لوجه، فى أي حيِّز من العالم بواسطة شبكة الشبكات (أو الأنترنيت) وكاميرا مثبـَّتة على الحاسوب.

وليس توسيع المجال الإداكي وتقوية النفوذ الإدراكي هو المدى النهائي الذي بلغته آثار هذا التقدم العلمي التقني، بل استطاع هذا التقدم أن يُحدث تـَحوُّلا بعيدا في كيفيات استعمالنا لحواسنا وطرائق تعاملنا بها مع العالم، تَحوّلا ترتَّب عليه، هو أيضا، تحوُّل أبعد، وهو تغيُّر عميق في منظوراتنا وتصوراتنا للآخرين ولذواتنا، وللأشياء من حولنا؛ فمثلا لم نَعُدْ نُبصر الأشياء والآخرين كما كنا نبصرهم، ولم نَعُدْ نسمع الأصوات وذوات الأصوات كما كنا نسمعها، بل لم نَعُدْ نعقل الـمُبصَرات والمسموعات كما كنا نعقلها.

بيد أن الذي اختص به المجتمع الديمقراطي هو تقديم «البصر» على «السمع»؛ والسر في ذلك هو ثورته على الدين المسيحي الذي بُني، أصلا، على السمع، وَحْيا سماويا كان أو إملاء كهنوتيا، فكان أن التجأ إلى النظر الحسي، باعتباره محرِّرا له من هذه السلطة الخارجية كما يحرّرها منه النظر العقلي الذي يزدوج به؛ لذلك، لم يكن هذا التقديم للبصر مجرَّد ترجيحه على السمع، بوصفه مصلحةً غالبة أو معيارا ضابطا، فيما تردّد البتُّ فيه بين الطرفين من مسائل الحياة ونوازل الزمان، بل كان تسليطا للنظر على عموم الموجودات، لا باعتبار أن الإنسان ناظر وباقي الموجودات منظور إليها، وإنما باعتبار أن الإنسان منظور إليه كباقي الموجودات، مما جعل «المنظورية» تبدو وكأنها راجحة على «الناظرية»، إذ بات الأصل في كل شيء أن يكون منظورا إليه، وإلا فلا أقل من أن يقبل النظر، إن عاجلا أو آجلا.

ولقد كان هذا التقديم للبصر مظهرا متميّزا من مظاهر تبعية المجتمع الديمقراطي للنظام العلمي التقني الجديد، إذ أنه استند إلى هائل منجزاته وامتثل لحاسم إرادته، وقد صار مُتعلَّقُها هو **التحكم المطلق في النظر**، إنزالا للباسه على كل شيء، وإلقاء به إلى كل شيء؛ فمطلوب هذا النظام أضحى هو **التعامل بالنظر مع كل شيء**، ناظرا، في كل شيء، إلى كل شيء، وموجّها النظر إلى كل شيء، أينما كان وأنّى كان؛ وهكذا، تحوَّلت، مع هذا النظام، الرغبةُ في النظر التي طُبع عليها الإنسان إلى إرادة النظر إلى كل شيء التي تشي بالطغيان؛ والمجتمع الديمقراطي، وهو يخضع لهذه الإرادة الطاغية، إنما كان ينشر ثقافة جديدة، هي «**ثقافة النظر**» التي لاحت طلائعها في بداية الستينيات من القرن العشرين، واكتملت معالمها في الثمانينيات منه؛ وهكذا، تَـحوَّل هذا المجتمع، على التدريج، إلى مجتمع جديد هو «**مجتمع النظر**».

1.3. تعدّي النظر الديمقراطي الحدود الخُلُقية والحدود الخَلْقية

ومن هنا، كان من المحتوم أن يُورِّث هذا المجتمع لأفراده نظرا لا يُلقي بالا إلى «المحدودية الـخُلُقية»، أي إلى كون الحق سبحانه حد حدودا للنظر كما حدَّها لباقي المدارك الحسية؛ يترتب على هذا أن النظر الذي بات المجتمع الديمقراطي يدعو إليه لم يَعُد نظرا مزدوجا، أي نظرا مُلكيا ونظرا ملكوتيا، وإنما أضحى **نظرا مُلكيا خالصا**؛ ولا يخفى أنَّ مِثل هذا النظر لا يكون إلا إدراكا بصريا **ميِّتا**، لأنه فَقَد الحياء؛ وفقدانُ الحياء، كما سبق، هو فقدان للحياة، لأن هذه الحياة أمر روحي لا ينهض به إلا الإدراك الملكوتي الذي يَستمد أسبابه من الميثاقين الملكوتيين المذكورين؛ وعلى هذا، فإن النظر الديمقراطي، بموجب كونه **نظرا ميتا**، لا بد أن يستبيح كل ما كان من أعمال النظر وأحواله محظورا حظرا ملكوتيا؛ ولا جَرَم أنه ليس بمقدور النظر الميت أن يُبصر وجهَ الحظر في هذه الأعمال والأحوال البصرية، ولا، بالحريِّ، وجه منافع هذا الحظر؛ بل لا يزال يستبيح من المحظورات البصرية ما شاء، حتى إنه **حظر الحظر نفسَه** كما جاء في الشعار المشهور الذي رُفِع منذ أواخر الستينيات من القرن الماضي، وصيغته: «**حرام أن تُـحرِّم**»، واقعا، بذلك، في نقيض مقصوده، حيث إنه ثبَّت الحظر من حيث يريد أن يمحوه؛ فانتهى المطاف بهذا النظر الديمقراطي إلى الغرق في بحر الإباحية، متدثّرا

بشعارين آخرين كُتبا، هما أيضا، على جدران «السوربون»، ولا يقلان عن السابق شهرة ودلالة على التسفُّل، وصيغة الأول: «**استمتعوا بلا حد ولا قيد**»(7)، وصيغة الثاني: «**الحياء مضاد للثورة**»(8).

وتنهض، شاهدا على هذا السقوط الإباحي، المطالبة بما سُمّى بـ«الحق في الحرية الجنسية»، وقد قامت من أجله ثورة ماي 1968 في فرنسا، وقبْلَها بقليل، ثورة أخرى في أميركا في مطلع الستينيات؛ وقد أدى الإذعان لهذه المطالبة إلى دخول المجتمع الديمقراطي في «الحالة البهيمية» التي تتفرع على «الحالة الاختيانية»، فَلَمْ يبلغ مجتمع من سالف المجتمعات مبلغه في انتشار الظاهرة الجنسية بمختلف أشكالها المرئية واكتساحها للمرافق العامة، إنْ ممارسات حية على مرأى من الناس أو ممارسات مصوَّرة؛ إذ تتدفق صور الجنس بغير انقطاع في قاعات السينما وأجهزة التلفزة بمختلف قنواتها والمواقع على الشبكة العنكبوتية، كما أنها تجتاح الإشهارات والإعلانات في مختلف هذه الأجهزة والمواقع الشبكية، وتزخر بها الملصقات الكبرى في الطرقات وعلى الجدران، ناهيك عن التفنن في أشكال الخلاعة التي تشذ عن معتاد الاتصال الجنسي، أوضاعا وأعدادا، لواطا وسحاقا، سادية ومازوخية؛ فصار للجنس الفاحش من الحضور والشمول في هذا المجتمع الديمقراطي ما يدل على أن أفراده ذهبت أنوار بصائرهم التي طالما تغنَّوا بها منذ القرن الثامن عشر؛ فلولا ذهاب هذه الأنوار عن بصائرهم، بل ذهاب بصائرهم، وانمحاء البعد الملكوتي من قلوبهم، لـمَا أقدموا على ما أقدموا عليه من انتهاك حدود اتفق عليها سابق الأديان ولاحقها، حدود ليس أقدر منها على إخراجهم من ظلمات أبصارهم، وتحريرهم من شهوات أنفسهم، حافظة لكرامتهم.

ولم يقتصر النظر الديمقراطي على ترك «المحدودية الـخُلُقية»، بل تعاطى، أيضا، دفع «المحدودية الـخَلْقية»؛ إذ العلم المزدوج بالتقنية الذي ينبني عليه هذا النظر يدعي القدرة على تخطي محدودية الواقع، بل تحرير الواقع من محدوديته؛ والواقع البشري نوع

---

(7) المقابل الفرنسي: Jouissez sans limite et contrainte.

(8) المقابل الفرنسي: la honte est contre-révolutionnaire.

من أنواعه، وحياة الأشخاص وإقامة المؤسسات جزء من هذا الواقع البشري، فإذن هذا العلم الديمقراطي ينسب إلى نفسه القدرة على رفع المحدودية التي تدخل على هذا الجزء من الواقع البشري؛ وإذ عرفتَ هذا، فاعلمْ أن أحد مظاهر هذه المحدودية هو أن للأشخاص والمؤسسات، وجهين اثنين: أحدهما وجه **ظاهر** يدل على جانب الشهادة فيه أو، إن شئتَ قلتَ، وجه **خارجي**؛ والثاني، وجه **باطن** يدل على جانب الغيب فيه أو، إن شئتَ قلتَ، وجه **داخلي**؛ ولا يمكن ردُّ أحد الوجهين إلى الآخَر، فتكون هذه الحياة كلها ظاهرة أو كلها باطنة؛ غير أن النظر الديمقراطي أراد أن يتعدى هذا المظهر من المحدودية الـخَلقية، فينفذ ببصره إلى الباطن ــ أو الغيب ــ من هذه الحياة، فيجعله منظورا كما أن الظاهر ــ أو الشهادة ــ منهما منظور، فتغدو الحياة ظاهرة للعيان بكليتها؛ ولنسم هذه الإرادة الخاصة بالنظر الديمقراطي بـ«إرادة الإظهار»، فهي عبارة عن إضفاء صبغة المنظور أو الشهادة أو الظاهر على غير المنظور أو الغيب أو الباطن.

أما حياة الأشخاص، فتنقسم مبدئيا إلى قسمين: **أحدهما**، الحياة الظاهرة التي يشترك فيها الشخص مع الآخرين، داخلا معهم في علاقات عمل وعلاقات تعامل لمواجهة ضرورات الحياة، بحيث يَنظر إليهم وينظرون إليه، ويكون مسؤولا نحوهم كما هم مسؤولون نحوه؛ **والثاني**، الحياة الباطنة التي يخلو فيها الشخص بخاصة نفسه، منطويا على تصوراته واعتقاداته، واختياراته وقناعاته، ومشاعره ومقاصده باعتبارها أسرارا تخُصه، بحيث لا يطَّلع عليها الآخرون إلا إذا أطلعهم عليها، فضلا عن أن يروها بأعينهم، ولا يكون فيها مسؤولا إلا اتجاه نفسه.

حقا، لقد اختلفت الأطوار التي تقلبت فيها هذه القسمة وتعددت الآراء التي تعلقت بها، فاشتبهت الحدود بين الطرفين: الظاهر والباطن؛ فما يُدخله هذا في الباطن، قد يدخله ذاك في الظاهر، والعكس بالعكس؛ ومع وجود هذا الاشتباه، بقي التسليم بمبدإ القسمة قائما؛ غير أن النظر الديمقراطي ابتغى اطراح هذا المبدإ واقتحام باطن الشخص بفضل شبكة الشبكات والتقانات الرقمية التي تُخزّن قواعد البيانات؛ إذ هذه البيانات تستجمع جليل المعطيات ودقيقها التي يمكن تحصيلها عن الأشخاص بأي الطرق، مشروعة كانت أو غير مشروعة، حتى إنه وُجدت شركات مختصة تتولي تعقُّب هذه المعطيات

والمتاجرة بها والمضاربة فيها؛ وأفرز هذا النظر الديمقراطي المتطرف فكرانية تقوم على مبدأين «إظهاريين»، أحدهما، أن **الستر شبهة**؛ فلا يستر ما ستر إلا من أتى ما يُؤخذ عليه؛ ومن لا أسرار له، فلا خوف عليه؛ والثاني، أن **الإظهار وجود**؛ فلا يوجد الإنسان الا بالقدر الذي يُظهر ما عنده؛ فما دام الإنسان منظورا إليه، فهو موجود؛ وحينئذ، لا عجب أن نرى رواد شبكة الشبكات أو قل، باصطلاحنا، «الشبَكيين»، لا سيما الشباب منهم، وقد باتوا يعتقدون، بسبب هذه الفكرانية، أن المنظورية حقٌّ لهم، يندفعون في الإدلاء، في شبكات التواصل، بمعلومات وتفاصيل عن أحوالهم الداخلية، بل قد يفضحون أخفى أسرارهم وأشنع قبائحهم، تـمتُّعا بهذا الحق؛ كل ذلك ظنا منهم أنهم، بذلك، يُثبتون وجودهم، ويجلبون الاعتراف لأنفسهم، حتى ولو تستَّر بعضهم تحت أسماء مستعارة؛ إذ حسبهم أن الآخرين أضحوا يعرفون هذه الأسماء التي تصادف أهواءهم، ويعلمون عنها ما لم يكونوا يعلمون.

لكن هذا «الإظهار» الديمقراطي لِـما ينبغي، في أصله، أن لا يكون منظورا ــ ألا وهو الحياة الباطنة للشخص! ــ عظيمٌ ضرَرِه أحقُّ بهذا «الإظهار»، حتى يجتبنه من أراد أن يقي نفسه «الهلاك» كما ورد لفظه في «حديث الخروج من الحياء» الذي نحن بصدد بيان نتائجه بالنسبة إلى تحديات الحياء الراهنة؛ وبيان هذا الضرر من الوجوه الآتية:

أ. أن غيرَ المنظور إليه شرط في وجود المنظور إليه؛ إذ أن غير المنظور هو الذي يجعل وجود المنظور ممكنا كما أن الغيب هو الذي يجعل الشهادة ممكنة، فلولا الغيب، ما كانت الشهادة؛ ولـمّا كان ما لا ينبغي النظر إليه هو الباطن، لزم أن يكون الباطن هو الذي يجعل الظاهر ممكنا، فلولا الباطن، ما كان الظاهر كما أن الملكوت هو الذي يجعل الـمُلك ممكنا، فلولا الملكوت، ما كان الـمُلك؛ والإخلال بالشرط إفساد للمشروط؛ لذلك، يلزم أن يبقى هناك شيء لا يُنظر إليه، حتى يصح وجود النظر، إذ يُطلَب النظر إليه حتى ولو استحال هذا النظر أو حُظِر حظرا؛ وهكذا، فإن إرادة الديمقراطى النظر إلى كل شيء، تنقلب عليه بذهاب النظر.

ب. أن النظر بالعين لا يستقل بنفسه؛ وإرادة استقلاله ينزع عنه وصفه، فينقلب إلى

ضده، فيصير «عَمَى»؛ فالأصل في المدارك الحسية أن تزدوج، فيكون لها، هي الأخرى، ظاهر وباطن؛ فالناظر لا يستقيم له النظر، حتى يستند إحساسه إلى ما ليس بمحسوس جرى الاصطلاح عليه باسم «المعقول»، إلا أن المعقول ليس رتبة واحدة، بل مراتب، فيكون حظ العين من النظر على قدر الرتبة التي ينزلها المعقول الذي يزدوج بمحسوسها، فيزيد بارتفاعها وينقص بانحطاطها، حتى تكاد تشرف على العمى؛ وإرادةُ النظر لذاته لا تكتفي بخرق قانون ازدواج الظاهر بالباطن في المنظورات، بل أيضا، تخرِقُه في النظر نفسه؛ فكما أنه لا باطن، بحسب هذه الإرادة، يمتنع على النظر، فكذلك لا باطن للنظر؛ والنظر الذي لا باطن له إنما هو عَمى.

ج. أنه لا يُقدِم على النظر إلى ما لا يُنظر إليه من أمور الباطن إلا من ضعُف حياؤه؛ ومِثْلُه في ضُعف الحياء من يُقدِم على تمكينه من هذا النظر؛ وأسوأ منهما حالا من يُـمكِّن غيره من هذا النظر حتى ولو لم يُطلَب منه أو يُضْطر إليه، مَثَله في ذلك مَثَل الـمُجاهِر بسيئاته والكاشف لعوراته[9]؛ ذلك لأن الأصل في الباطن الستر، ولا يصار إلى كشفه إلا بدليل؛ فإذا كُشِف، ولا دليل، مُقِت الكاشف، لأنه عمل مناف للفطرة التي هي خزينة القيم؛ وكل ما ينافي الفطرة لا يزكّي العلاقة البصرية بين الطرفين، وإنما يُدسّيها، لأن تزكيتها في حفظ المستور، لا في هتك ستره، وأن تدسيتَها في كشف المستور، لا في حفظ ستره.

د. الباطن غير المنظور الذي يراد النظر إليه على ضربين: أحدهما، «**باطن ملكوتي**»، وقد نشأ عن الميثاقين الروحيين اللذين أخذهما الإله من الإنسان وهو لا يزال في ضمير الغيب؛ والثاني، «**باطن طاغوتي**»، وقد نشأ عن استبدال الإنسان بالميثاقين الملكوتيين مواثيق وعهود يأخذها الناس بعضهم من بعض، وأضحت تُغنيهم عن الخضوع لأية سلطة، إلهية كانت أو بشرية، كمواثيق المعاشرة الجنسية؛ فلا يخفى على ذي بصيرة أنه

(9) تفكر في الحديث الشريف: «كل أمتي معافى إلا المجاهرين، وإن من الإجهار أن يستر الله العبد، ثم يصبح يفضح نفسه، ،يقول: يا فلان عملت يوم كذا وكذا كذا وكذا، فهتك نفسه، وقد بات بستره ربه» رواه البخاري.

لا بديل للملكوت إلا الطاغوت؛ فمن لم يتعبد لخالقه، سبحانه، تعبَّد لسواه، بدءا بنفسه التي في جنبه، وانتهاء بشيء من الأشياء التي في أفقه؛ فيلزم أن الباطن الذي يريد الديمقراطي أن ينظر إليه هو باطن طاغوتي، بِحُكم رفض صاحبه لـمُواثقة ربه؛ كما يلزم أن الباطن الطاغوتي باطن ميّت، أي فاقد للحياء الذي تكون به حياته، ولا حياء بغير مواثقة الخالق؛ والناظر إلى هذا الباطن الميت لن يزداد، بهذا النظر، إلا موتا، فضلا عن موت باطنه هو نفسه؛ إذ لولا موته، ما طلب النظر إلى ما لا يُنظر إليه؛ وهكذا، تكون العلاقة بين الناظر والمنظور علاقة بين باطنين كل واحد منها مـُميت للآخر، أي علاقة إماتة من حيث كانا يظنان أنها علاقة إحياء.

أما إقامة المؤسسات، فتنقسم مبدئا، هي الأخرى، إلى قسمين اثنين: أحدهما إقامة **ظاهرة** تتكون من جملة المؤسسات المشتركة التي تختص بتدبير شؤون المجتمع وتحصيل المصلحة العامة كالمؤسسات التمثيلية والحكومية والعسكرية والتعليمية والاستشفائية والاقتصادية؛ **والثانية**، إقامة **باطنة** تتكون من الأسرار الخاصة بهذه المؤسسات والتي تتعلق هي، كذلك، بالمصلحة العامة مثل أسرار الدولة وأسرار الصناعة العسكرية وأسرار الدفاع الوطني وأسرار العلاقات الخارجية؛ ولا شك أن الحدود بين الإقامة الظاهرة والإقامة الباطنة، هي كذلك، تتأرجح بين السعة والضيق كما تتأرجح الآراء بصددها؛ فما يَعدُّه بعضهم سرا من الأسرار المؤسَّسية التي يجب حفظها، قد لا يَعدّه غيرهم كذلك، فيدعو إلى إجهاره، إشراكا للجمهور فيه؛ والعكس بالعكس، ما يعتبره بعضهم أمرا حقُّه دوام العلانية، قد لا يعتبره سواهم كذلك متى طرأت طوارئ، فيأخذ في الدعوة إلى استسراره، حفظا للأمن؛ وعلى الرغم من هذا التذبذب في الحدود بين الإقامتين، أطوارا وآراء، فقد ظل مبدأ التفريق بينهما مبدأ ثابتا لا يتزحزح.

2.3. الأخذ بمبدإ الشفافية الكلية

بيد أن الديمقراطي، وهو يسعى إلى دمقرطة كل شيء، تحقيقا لمزيد الحقوق، دعا إلى الأخذ بما سُمّي «**مبدأ الشفافية**»، ولو أنه استعاره، في الأصل، من أنظمة غير

ديمقراطية[10]؛ والمراد بـ«الشفافية» هو إظهار المعلومات والمعطيات المتعلقة بشأن من الشؤون لمن هو مؤهَّل لتلقيها بموجب وظيفته أو رتبته أو حقه؛ إذ أن الشعب، باعتباره صاحب السيادة في النظام الديمقراطي، له الحق في أن يتابع أداء مُـمثليه وسير التدبير العام، بل له الحق في أن يطلع على حقيقة القضايا التي تشغله، لأن من شأن هذا الاطلاع أن يجعل الأفراد يُقبلون على الانخراط في المشاريع الجماعية؛ لو أن الأمر وقف عند هذا الحد، لكان الديمقراطي قد خدم الحق والحقيقة معا؛ لكنه أبى إلا أن يرتقى بالشفافية إلى رتبة الإطلاق، فدعا إلى «**الشفافية الكلية**»؛ ومقتضاها تمكين المواطنين عن بكرة أبيهم من كل المعلومات والمعطيات المتعلقة بكل شأن من شؤون الوطن، أيا كانت طبيعتها؛ وحجته في ذلك هي **استئصال كل الأمراض والآفات التي تصيب الدولة**، بدءا بالمحسوبية والفساد وانتهاء بالتسلط والاستبداد، مرورا بالتضليل الإعلامي وإخفاء المعلومات وتزوير الوثائق والتهرب من المسؤوليات واستغلال النفوذ والتلاعب بشؤون المواطنين؛ أو قل، بإيجاز، **إن الشفافية الكلية تقتضي النظر إلى باطن كل المنشآت العامة**.

على الرغم مما يبدو على هذه الشفافية الكلية من إرادة إظهار الحقيقة في المؤسسات العامة، فإن «حديث الخروج من الحياء» يُبيـِّن كيف أن ضررها بباطن هذه المؤسسات أكثر من نفعها في إظهار الحقيقة؛ وتوضيح ذلك من الأوجه الآتية:

أ. إن مبدأ الشفافية الكلية، بوصفها شفافية جذرية وغير محدودة، **مجرَّد مثال وهمي يُضفي على النظر من الوصف ضدَّ ما يدَّعيه**؛ فإذا كان هذا المبدأ يدَّعي الكشف عن الحقيقة في المنشآت العمومية، فإن حقيقة النظر أنه، مهما اتسع مجاله وامتد مداه، يبقى إدراكا محدودا؛ فكيف إذن بالذي هو محدود في ذاته أن يكون وسيلة لمقصد اشتُرِط فيه أن يكون غير محدود؛ وحسبك دليلا على الصفة الوهمية لهذه الشفافية الشاملة أن للمؤسسات العامة عوراتِها كما للأفراد عوراتهم[11]، فما كان نتاجا لذي عورة لا بد أن تكون به عورة، وكل عورة توجب الستر؛ لذلك، كان ينبغي البدء بتحديد العورات

(10) استعير من الاتحاد السوفياتي.

(11) العورة قد تكون نقصا، وكشفُها يؤدي إلى الإضرار بالمؤسسة.

الخاصة بهذه المؤسسات والتي قد تكون بعضَ الأسرار بعينها، حتى يُلقَى عليها من الستر ما توجبه كما يُلقى الستر على عورات الأفراد؛ وما لم تُحدَّد هذه العورات، كي تَجري الشفافية في غيرها من جوانب المؤسسات، حتى إذا قيل: «الشفافية الكلية»، كان المقصود هو الشفافية المتعلقة بهذه الجوانب المؤسَّسية الأخرى، فإن هذا المبدأ يبقى صورة لا مضمون لها إلا ما كان من هتكه لـما ينبغي ستره، مـِمّا يوهم بأنه ذهب إلى أقصى ما يمكن الذهاب إليه، والأمر ليس كذلك.

ب. لئن كانت الشفافية الكلية تتعلق، بالأساس، بباطن المؤسسات، فإنها لا تلبث أن تتركها إلى الاشتغال بباطن الأفراد الذين ينتمون إليها، وإلا فلا أقل من أنها تزاوج بينهما؛ فكما أنها تُخضع المؤسسات لمتطلبات الحقيقة الكلية، فكذلك تُلزم الأفراد الذي ينتسبون إليها بهذه المتطلبات؛ إذ تريد أن تطَّلع على كل شيء من جزئيات حياتهم، غير عابئة بالمناطق من بواطنهم التي تَخُصُّهم ولا تتعلق مطلقا بمسؤولياتهم داخل هذه المؤسسات، حتى كأن الأفراد العموميين أناس لا خصوصية لهم، وإنما الخصوصية لأولئك الذين لا عمل لهم في المؤسَّسات أو لا اهتمام لغيرهم بحيَواتهم؛ وبهذا، تأتي الشفافية الكلية منكَرين اثنين: **أحدهما**، أنها تتخطى حدود باطن المؤسسات بـما ينزع عنها القدرة على تأمين نفسها داخليا وخارجيا؛ **والثاني**، أنها، تتخطى حدود باطن الأفراد بـما ينزع عنهم الحق في التمتع بحرياتهم وامتيازاتهم الخاصة.

ج. إن الشفافية الكلية تُغري بالتسلط؛ ذلك أن الاطلاع على المعلومات السرية للمؤسسات والأفراد يجعل مالكي هذه المعلومات من إعلاميين وصحافيين ومراقبين، وحتى فضوليين، في موقف قوة بالنسبة إلى هؤلاء الأفراد، بحيث يُلجؤونهم إلى دوام تبرير أعمالهم والتقليص من سلطاتهم؛ وبقدر ما يملك أولئك المالكون من هذه المعلومات، يكون تسلُّطهم عليهم وتأثيرهم فيهم؛ وهكذا، يستبدلون بتسلّط المؤسسات والأفراد الذين يُنتهَك باطنهم وتُفضح أسرارهم تسلُّطَ «مؤسسات الشفافية» التي ينتسبون إليها؛ ولما كان كل تسلّط، بمقتضى هذه الشفافية نفسها، يوجب أن تُعرف حقيقته وتُكشف أسراره، لزم أن تخضع مؤسسات الشفافية، هي كذلك، بحكم التسلط الذي أضحت تمارسه، لهذا الكشف عن دخائلها؛ وما يدريك لعل الذين ينهضون بهذا الكشف

يقعون، هم أنفسهم، فيما وقعت فيه هذه المؤسسات الأخيرة من التسلط، فيحتاجون، هم بدورهم، إلى من يتسلط عليهم، منتهكا لحرمة بواطنهم، وهكذا دواليك! ذلك أن منطق الشفافية الكلية يقضي بأن لا تكون هناك نهاية تقف عندها لا تتعداها، فلا شفافية إلا ومن فوقها أخرى تَـجتَثُّ تسلُّطها بغير انقطاع .

د. متى وضعنا في الاعتبار حالة الاختيان التي توجد فيها المؤسسات الديمقراطية، بحكم إيثارها المواثيق البشرية على المواثيق الإلهية وتعبُّدها لـما عملت أيديها، لن تنفع الشفافية الكلية، حتى ولو بلغت منتهاها، من إخراجها من هذه الحالة الـمُمِيتة، نظرا لأن هذه الشفافية الشاملة أحرَصُ من المؤسسات القائمة على وجود المواثيق البشرية؛ والشاهد على ذلك أن دعاتها لا ينفكون يعملون على دفع سلطات هذه المؤسسات بمزيد من هذه المواثيق؛ إذ يكفي فيها أن يواثق المواطنون بعضهم بعضا على ما يرونه منفعة خالصة لهم، شاهدين على أنفسهم بالاستغناء عن ربّهم.

وقد وضّحنا بـما لا مزيد عليه بأن كل مَن لا يتعلق بالله، إيمانا أو تعبدا، يساق سوقا إلى أن يتعلق بسواه، نظرا لأن هذا التعلق، إيمانا أو تعبدا، قيمة ثابتة غير زائلة مبثوثة في جِذر فطرة الإنسان؛ والتعلق الإيماني أو التعبدي بغير الله هو ما يُسمَّى التعلق بـ«الطاغوت»؛ فيلزم أن المؤسسات الديمقراطية، بحكم تعلّقها بغير الله الناتج من رفضها لمواثقته سبحانه، تكون منشآت طاغوتية صريحة؛ لذلك، لن تزيدها الشفافية الكلية إلا استغراقا في الحالة الطاغوتية، لأن تَعلقها بغير الله أفحش من تعلّقها بهذه الشفافية، بحكم مزيد إصرارها على الاستغناء بالمواثقة البشرية؛ ولو أن الشفافية التي خضعت لها المؤسسات الديمقراطية كانت ملكوتية كأن تكون شفافية من غير جنسها، كشفافية «الجرح والتعديل»، لنهضت بأمرين اثنين تَعجِز عنهما الشفافية الكلية: أحدهما، أنها تحفظ لهذه المؤسسات أسرارها التي هي بمثابة عورات لها؛ **والثاني**، أنها تعمل على محو الآثار الطاغوتية التي تحملها، إعدادا لها لكي تسترجع الحالة الائتمانية التي فقَدَتها منذ أن فقدت الحياء.

بناء على ما تقدم، يتبين أن الحياء الذي جُعل خلقا مـُميّزا للإسلام هو **إشكال أخلاقي**

راهن؛ ذلك أن الحضارة المعاصرة التي ملأت العالم، نهضةً مادية وثورة سياسية وجَلَبة إعلامية، بُنيت على دعوى «موت الإله»؛ وقد كشَف لنا «حديث الخروج من الحياء» أن الموت الذي أصاب هذه الحضارة في الصميم هو «**موت الإنسان**»؛ وليس المقصود به الموت الذي ينسبه أهل هذه الحضارة نفسها إلى كون الإنسان أضحى منظورا إليه من كل جانب ومحاطا بكل سر من أسراره، حتى لا باطن له، كأنه شيء منشور لا كثافة له، وحتى الشيء المنشور يُخفي ظهرا يكون أشبه بالباطن منه بالظاهر؛ وإنما المقصود به هو **الموت الذي حفظ للإنسان باطنه، لكنه أعماه**؛ إذ لم يَعُد هذا الباطن يُبصِر الميثاقين الملكوتيين اللذين أخذهما الحق سبحانه من الإنسان، أي «ميثاق الشهادة بربوبية الخالق» و«ميثاق الائتمان بمربوبية المخلوق»، مستبدلا بهما المواثيق البشرية الخالصة؛ وكل باطن فقَد الإبصار الملكوتي، ولم يَعُد يُبصر إلا الميثاق الناسوتي، أضحى **باطنا طاغوتيا** لا يستحيي من أن يتعدى الحدود التي حدّها الإله للإنسان والحدود التي خَلَقه عليها؛ وهكذا، أمسى إنسان الحضارة الغربية **إنسانا ميّتا، لأن الحياة الحق هي حياة الباطن، وباطنُه فقَدَ الحياء اللازم لحياته**.

ولما أخذت هذه الحضارة تتسع للمجتمعات كلها، أو على الأصح، أخذت، بموجب ما فرضه أربابها من تدابير العولمة، تغزو المجتمعات الأخرى أسوأ غزو، ماحيةً قيمها القومية والتاريخية، فقد طفقت تنقل إليها أسباب هذا الموت وتُزيّنها فى أعينها، زاعمة أنها الأسباب التي تُخرجها من تخلُّفها وتُلحقها بركْب المجتمعات المتقدمة، حتى إذا قاومها من قاومها نُسِب إلى التخلُّف متى لم يجهر بقيمه؛ أما إذا جهر بها، فإنه يُنسب إلى التطرف، فكيف إذا سوَّلت له نفسه الإصرار على التمسك بها! لذا، أضحى إنسان هذه المجتمعات الأخرى معرَّضا، إن عاجلا أو آجلا، لأن يموت كما مات إنسان هذه الحضارة ما لم يبادر إلى اتقاء الموت الذي يَطلُع عليه بمزيد التخلق بالحياء.

وهكذا، تقوم **راهنية الحياء** في انطوائه على إمكانات معنوية وفتحه لآفاق خُلقية، إمكانات وآفاق تشي بالقدرة على دفع التحدي الأخلاقي الفاحش الذي يواجه الحضارة المعاصرة، ألا وهو «موت الإنسان»، ناهيك عن القدرة على حفظ الإنسان الذي لا يزال باطنه حيا ــ أي درَّاكا للمواثيق المأخوذة منه وفعَّالا لِما تتطلبه من واجبات ــ من أن

يموت هذا الموت الحضاري الشنيع! لقد أفسد هذا الموت على الإنسان بعديه: الملكوتي والـمُلكي، متجليا في اتباع الشهوات وسفك الدماء؛ إذ كانت آثاره أن انتهك الإنسان الحدود الـخُلُقية الإلهية، فانمحى عنه بعده الملكوتي، كما انتهَك الحدود الـخَلْقية البشرية، فانقلب عليه بعده الـمُلكي؛ من هنا نضع السؤال الكبير الذي سوف تشغلنا الإجابة عنه في الكتاب الثاني على الخصوص، وصيغته هي:

- **كيف يكون الحياء الوسيلة الأخلاقية التي يُتوصَّل بها إلى إحياء الإنسان المعاصر بعد موته، مخرجة إيَّاه من حالة الاختيان إلى حالة الائتمان، كما يُتوصَّل بها إلى حفظ الإنسان الحي من أن يموت، مثبِّتة إيَّاه في حالة الائتمان؟**

قبل الاشتغال بالجواب عن هذا السؤال الأساسي، نبين كيف أن بعض النظريات الحديثة التي تناولت موضوع الحياء لم تفلح في إخراج الإنسان المعاصر من حالة الخيانة التي يتردى فيها، هذا إن لم تعمل على تثبيته فيها.

4. فشل نظريات الحياء الغربية في إخراج الإنسان المعاصر من حالة الخيانة إلى حالة الأمانة

واضح أن نظريات الحياء الغربية التي يمكن أن تواجه تحدّي الموت هي النظريات التي تعاصر دعوى «موت الإله»، هذه الدعوى التي لا تزال تهيمن على العقول في البلاد المتقدمة؛ وإذا استثنينا بعض الآراء والأفكار عن الحياء التي تأتي في سياق عرض بعض المفكرين لمذاهبهم الفلسفية الخاصة[12]، لا نظفر إلا بنظريتين اثنتين تناولتا الحياء بصورة مفصّلة لا تخلو من التنسيق؛ **أولاهما** نظرية النمساوي «**سيغموند فرويد**» (1856-1939)، وقد اتبع فيها منهج التحليل النفسي الذي يبحث في البنيات النفسية للاشعور؛ والأخرى نظرية الألماني «**ماكس شيلر**» (1874-1928)، وقد اتبع فيها منهج التوصيف الظاهراتي الفلسفي الذي يبحث في البنيات الماهوية لمضامين الشعور؛ وميزة المفكربن أن أحدهما معاصر للآخر؛ وليس هذا فحسب، بل إنهما عاصرا الفيلسوف الألماني الذي ألقى

(12) منهم «ليفيناس» LEVINAS و«جانكليفيتش» JANKELEVITCH.

إلى جمهور القراء بكلمته الصادمة: «مات الإله»، ألا وهو «**فريدريش نيتشه**» (1844-1900)! وقد سبق أن بيـّنا أنها، على الحقيقة، عبارة مجازية استعيرت للدلالة على «موت الإنسان»! بل، أكثر من ذلك، كانا مطَّلعَين على ما كتب هذا الفيلسوف إلى حد التأثر بأفكاره؛ فلنبسط الكلام فيهما على التوالي، حتى نتبين ما مدى اعتبارهما لموت الإنسان، وما مدى توسُّلهما، في ذلك، بخُلق الحياء.

1.4. «فرويد» والنظرية التحليلية للحياء

لا أفضل من «سيغموند فرويد»، مثالا على موقف أهل الحضارة المعاصرة من الحياء؛ ذلك أن ميزته هي أنه أسّس علما أراد أن يكون بناء تنظيريا وتطبيقيا لـقول «نيتشه» بـ«موت الإله»، وهو «التحليل النفسي»! حتى إن «جان لاكان» الذى يُعتبر مجدّد هذا العلم من بعده ذهب إلى أن التحليل النفسي والدين ضدان لا يجتمعان، فلا يوجد أحدهما إلا باضمحلال الآخر[13]؛ ولـمّا كانت هذه القولة لـ«نيتشه» كناية مقصودة أو غير مقصودة عن «موت الإنسان» في هذه الحضارة، فقد وجب أن يكون التحليل النفسي عبارة عن «**علم الإنسان الميت**» أو، إن شئتَ قلتَ، عبارة عن «**تحليل النفس الميتة**»؛ وحينئذ، لا عجب أن يبني «فرويد» هذا العلم التحليلي على قاعدة أساسية تُقرِّر **رفع الحياء في القول**، إذ أن الجلسات التحليلية تشترط على المريض أن يقول كل شي يـَمُر بخاطره كما جاء في قوله:

- «لا يـمنعك مانع من الكلام عن أي شيء، حتى ولو كرهت ذلك، [بل تكلم عنه]، بالذات، لأنك [تكرَهه] [...]؛ ولا تنس أبدا وعدك بأن تكون صريحا كل الصراحة، ولا تُسقط أي شيء مـما قد تستقبح قوله بسبب من الأسباب»[14].

بل لم يكتف بدعوة المريض إلى الخروج عن حيائه، بل ادعى لنفسه الحق في عدم الحياء، وقرر أن يمارس هذا الحق بكل قوة، ضاربا بنفسه المثال لأتباعه؛ فوضع مؤلفات عديدة حلَّل فيها أحلامه وذكرياته ومنسياته وفلتات لسانه، كاشفا لجمهور القراء أخص

---

(13) انظر: طه عبد الرحمن، كتاب **شرود ما بعد الدهرانية**.

(14) CINQ-MARS: **La pudeur prend corps**, p. 25.

أحواله الجنسية، بدعوى الصدق مع الذات وخدمة العلم والسبق إلى الاطلاع على أغوار النفس.

ولما جاء إلى تحليل الحياء باعتباره ظاهرة نفسية، رأى فيه «حاجزا» يقف دون لذة النظر ويمنع تدفّق الغُلمة[15]، أي يحول دون الإشباع الجنسي؛ إذ يقول: «إن القوة التي تقاوم لذة النظر والتي قد تحل محلها هي الحياء»[16]؛ وظل يذكُره مقرونا بالأخلاق، على اعتبار أنه يَرقُب ويَقهر ويكبِت الدافع الجنسي كما ترقبه وتقهره وتكبته الأخلاق، من غير أن يَعُدَّه جزءا منها؛ لكن يبقى أن هذا القران الذي اضطر إليه «فرويد» يدل، بصورة غير مباشرة، على صواب ما ذهبنا إليه من أن الحياء، متى اعتبر خُلُقا، فلا بد أن يكون هو الخُلُق الذي تتأسس عليه الأخلاق.

ولما كان التحليل النفسي يريد أن ينفذ إلى الحقائق الجنسية الباطنة التي أخفتها آليات الكبت، كان لا بد أن يكون الحياء عائقا في طريقه على وجه الخصوص من جهتين: إحداهما، **تحصيل المعرفة بخبايا النفس**، إذ أن التحليل النفسي يفترض أنه قادر على كشفها برمتها؛ والثانية، **تحصيل سواء السلوك**، إذ يفترض أن هذا السواء مرهون بمدى تحقيق الإنسان لتطلعاته الجنسية؛ والحق أن هذين الافتراضين لا يصحان مطلقا؛ أما الافتراض الأول، فلأن خبايا النفس أعظم من أن تُختزل في الخبايا الجنسية، فضلا عن أن الأصل في الباطن أن سبر أغوراه لا ينفد، حتى ولو كان الباطن الجنسي، فما الظن ببواطن النفس الأخرى وبصلاتها بالباطن الروحي، منفردةً ومجتمعةً؛ وأما الافتراض الثاني، فلأن سواء السلوك لا يتحدد بدوافع الاشتهاء والاغتلام التي تُنزل صاحبه إلى رتبة البهيمة، وإلا فلا أقل من رتبة «الآلة المشتهية»[17]، وإنما يتحدد بقيم الإسراء والمعراج التي سبق الكلام فيها.

---

(15) المقابل الأجنبي: «libido»، انظر تفاصيل مسوّغات هذه الترجمة في كتاب **شرود ما بعد الدهرانية**.

(16) انظر **FREUD: trois essais sur la théorie sexuelle**.

(17) المقابل الأجنبي: «désirante machine» واضع هذا المفهوم هو المفكر الفرنسي «دولوز» DELEUZE.

ولما بدا للتحليليين أن الحياء عقبة تحول دون التطلع والتشبّق، اتخذوا قرارهم المنهجي بأن يعملوا على الانفكاك من الحياء، لا في القول فحسب، حتى تنطلق عملية إنشاء المعرفة العلمية، بل أيضا في النظر، حتى تنطلق عملية إشباع الدوافع الجنسية؛ وهكذا، فكما أن التحليل النفسي يضادُّ الدين، فكذلك يضادّ الحياء، بحيث يَثبُت أحدهما بانتفاء الآخر؛ وهذه النتيجة تدل، هي الأخرى، على صحة ما ادعيناه من أن الحياء أساسه الإيمان، بل إنه الإيمان عينه؛ فمن لا حياء له، لا إيمان يرفعه؛ ومن لا إيمان له، لا حياء يزينه.

وبناء على ما تقدَّم، يتضح أن التحليل النفسي مع «فرويد» في موقفه الرافض للحياء، كان يسعى، لا في إحياء «الإنسان الميت» الذي نظَّرَ له في صورة «موت الإله»، وإنما في إبقائه على حاله من الموت؛ هذا، إن لم يَسْع في تثبيت هذا الموت، حتى لا أمل في انبعاثه؛ والشاهد على ذلك أن هذا التحليل مهّد للثورة الجنسية التي أتت على كل أسباب الحياء في الستينيات من القرن الماضي، فزادت الإنسان موتا، والتي لم تَعْدم، وقتَها، من يؤطرها من التحليلين النفسانيين[18]؛ وبإيجاز، يمكن القول بأن **المقصد الأول للتحليل النفسي للإنسان هو حفظ الإنسان الميت.**

2.4. «شيلر» والنظرية الفلسفية للحياء

لا أوضح من الفيلسوف الألماني «ماكس شيلر»، مثالا على التصدي لمفهوم «الحياء» عند «فرويد»؛ فيتعين إذن أن نسأل هل هذا التصدي لتصور الحياء التحليلي يوصّل إلى إحياء الإنسان الذي أقام، على موته، التحليل النفسي بنيانه؟

يعتبر «شيلر» أن «فرويد» يَنظُر إلى الحياء على أنه أصل من أصول الرقابة والكبت، قائلا:

- «يرى فرويد، في كل كتبه، أن الشعور بالحياء عبارة عن قوة رقابة بالغة؛ ويقصد بذلك [...] أنها سلسلة من القوى التي تمنع كل العواطف والأفكار المدانة والتي قد تثير

(18) مثل «مازكوز» MARCUSE و«لاكان» LACAN.

لدى الفرد شعورا بالدونية الأخلاقية من الدخول إلى الشعور الأعلى، [وذلك] خلال نشاطنا الذهني أو أثناء النوم أو في أحلامنا[19]».

ثم يستدل على أن النظر إلى الحياء بهذا النحو تأويل خاطئ، ذلك أن الحالات التي اعتبرها «فرويد» تندرج في الحياء، لا تندرج فيه، وإنما تدخل في باب القلق أو الخوف، لأن الحياء ليس ردة فعل وجدانية على ما وقع، فيكون كبتا، وإنما يتدارك ما يمكن وقوعه، حتى لا يقع فيه الفرد، فيكون احتماء أو اتّقاء؛ فهو أعلق بـما يأتي منه بما سبق؛ كما أنه يقول بدعاوى معارضة لآراء «فرويد» نذكر منها أن الحياء سابق، في وجوده، على سن البلوغ وليس متزامنا معه[20]، وأنه شرط في تكوين الغريزة الجنسية وليس العكس[21]، وأن هناك فرقا بين «الحب الجنسي» و«الغريزة الجنسية»[22] وأيضا فرقا بين «الغلمة» و«الغريزة الجنسية»[23]؛ كما يميز بين أنواع مختلفة من الحياء منها «الحياء الجسمي» و«الحياء الروحي» و«الحياء الجنسي» و«الحياء المتعلق بالغُلمة».

أما عن تحديد «شيلر» للحياء، فقد تأثر فيه بتراثه الديني، وخص بالذكر منه ما جاء في قصة آدم وحواء وأكلهما من الشجرة[24]؛ إذ يرى أن الأصل فيه هو التنازع القائم في الطبيعة الإنسانية بين طرفين متعارضين هما: متطلبات الجانب الروحي التي ترقى بالإنسان إلى الأفق الإلهي من جهة، وحاجات الجانب الجسمي التي تنحط به إلى الدرك الحيواني[25] من جهة ثانية؛ فلما كان الإنسان تنقسم ذاته إلى قسمين لا انسجام بينهما مع وجود «ارتباط غامض وفريد» بينهما، فقد أضحى أشبه بقنطرة بين مرتبتين متباينتين من الوجود والماهية؛ وهكذا، فإذا نظر إلى التحامه بجسمه، استحيا من ملاحظة وجود

(19) SCHELER: **La pudeur**, p. 88-91.

(20) نفس المصدر، ص 60.

(21) نفس المصدر، ص 85.

(22) نفس المصدر، ص 60.

(23) نفس المصدر، ص 95.

(24) نفس المصدر، ص 133.

(25) نفس المصدر، ص 12.

جسمه؛ كما أنه إذا نظر إلى استقلال روحه عن كل ما هو جسمي، انتابه الحياء[26]؛ ثم لـمّا كان لهذا الحياء وظيفة الوقاية، لا وظيفة الرقابة، لزم أن يتعلق بالقيم الإيجابية التي يشعر بها الشخص، وليس مطلقا بالقيم السلبية، لأنها هي التي تتطلب الحفظ والرعاية، مضفية على الحياء، وقد أبصرته العين، جمالا خاصا[27]، وجاعلة منه هالة تحيط بالجسم كله، ولباسا روحيا يواري السوأة بكاملها[28]؛ لذلك، كان للحياء دور في تكوين الضمير الأخلاقي بصورة عامة، نظرا لأنه الأصل الذي تفرعت عليه أخلاق الجنس السائدة، ويرى «شيلر» أن هذه الأخلاق الأخيرة هي، على حد قوله، «الجذر والبذرة والمبدأ» لكل الأوامر الأخلاقية المعمول بها[29].

وهكذا، فإذا كانت نظرية «فرويد» في الحياء لم تُـحي إنسان الحضارة الذي مات، بل ثبَّتت موته بأن أخرجت هذا الموت علما مستقلا، فإن «شيلر» لم يجد بُدّا من أن يواجهها بنظرية تستمد أصولها من تراثه الديني اليهودي المسيحي، موقنا بأنه لا يحيي الإنسان إلا إعادة الاعتبار لبعده الروحي كما تقرر في الدين المُنزَل، إلا أن هذه النظرية لم تُوصله إلى هذا الإحياء، وكل ما وصَّلته إليه هو «**إعادة الإنسان إلى حالة الاحتضار**»[30]؛ وبيان ذلك من الجوانب الآتية:

أ. لئن كان «شيلر» قد أدرك أن الدين المُنزَل يجعل من الحياء أساس الأخلاق كما تقرر في نظريتنا في الحياء، فإنه ردَّ الحياء إلى عنصرين ينزعان منه صفة التأسيس، أولهما، **الجنس**؛ إذ اعتبر مصدر الحياء هو شهود الجنس، وإلا فلا أقل من شهود الجسم، في حين أن مصدره، عندنا، شهود الحق، سبحانه، شاهدا، وإلا فلا أقل من شهوده آمِرا؛ والثاني، **العِرق**؛ إذ اعتبر أن تَـميُّز الأصناف البشرية مردُّه إلى الأخلاق الجنسية المبنية على الحياء، قائلا:

---

(26) نفس المصدر، ص 13.

(27) نفس المصدر، ص 133؛ 66-67.

(28) نفس المصدر، ص 44-45.

(29) نفس المصدر، ص 134.

(30) تأمل الصلة الاشتقاقية بين «الاحتضار» و«الحضارة».

• «إن مزية أي نوع من البشر هي التي تفسر وجود هيمنة لأخلاق معينة، وإن قيمة هذا النوع هي التي تفسر قيمة هذه الأخلاق»[31].

ذلك أن الأخلاق الجنسية تتولى تحديد جودة النسل وحدوده، كما أنها تتسبب في ارتقاء أو انحطاط النوع بحسب أخذها بالقيم الإيجابية أو السلبية؛ بل صار إلى القول:

• «يمكن أن نقرر بأن القاعدة التي تقول على وجه الدقة: <كلما كان العرق شريفا ـ أو سلسلة من الأجيال في هذا العرق ـ كان الحياء أقوى وأدق عند الرجل كما عند المرأة> قاعدة صحيحة»[32].

ولـمّا جاء إلى ذكر تراجع الحياء في المجتمع المعاصر، علله تعليلا عرقيا في نص لا مزيد على بيانه، إذ يقول فيه:

• «إن تناقص الشعور بالحياء في العصر الحديث ـ هذا التناقص الذي لا نزاع فيه ـ [...] علامة نفسية أكيدة على تردّي العِرق؛ إذ أن ما يتعرض له هذا الشعور من الاحتقار شهادة من ألف على السلطة التي تـُمارسها أكثر فأكثر القيم التى أحدثها نوع سُوقي من البشر بسبب تكاثره الذي تجاوز الحد وكبته للطبقة العليا والتي استطاع أن يفرضها تدريجيا على البقية الباقية من هذه الطبقة؛ و كل مُراقِب حصيف لألمانيا سوف يجد أن النوع الألماني [الذي ينتسب إلى] الشمال ذا القامة الطويلة، وذا العينين الشقراوين، وذا الرأس الطويل، يتصف بألطف الحياء وأرقه»[33].

فلا يُعقَل ولا يُقبَل أبدا أن تُبنى الأخلاق على تصوُّر جنسي وعنصري للحياء؛ الحقيقة أن الحياء قيمة ملكوتية فطرية صريحة مَثلُها في ذلك مَثَل كل القيم الخُلُقية التي هي تجليات للأسماء الحسنى؛ لذا، فإن الحياء لا يمكن أن يخصّ أعراقا دون أخرى حتى ولو وُجِد منها من تـَميَّز بأخلاق مخصوصة، وإنما تعمُّ الناس جميعا، بحيث يكون في الفرد الواحد منهم، كائنا ما كان عرقه، من الإنسانية بقدر ما يتجلى في تصرفاته من سمات

---

(31) SCHELER : **La pudeur**, p. 135.

(32) نفس المصدر، ص 115.

(33) نفس المصدر، ص 116.

الحياء الذي هو أساس كل تخلُّق سليم.

ب. لئن كان «شيلر» قد ميَّز بين «الحياء الجنسي» و«الحياء الروحي»، فإنه لم يـُميـّز بين «الحياء الروحي» و«الحياء النفسي»، بل جعلهما شيئا واحدا كما في تسميته «الحياء الروحي النفسي»، وقوله:

- «في الحياء **النفسي** حب الشخصية **الروحية** وإرادتها وتفكيرها [كلها] تُعارض الدائرة الحيوية عموما، وتُعارض، بحسب الأحوال، غريزة حفظ النسل البيولوجية أو غريزة النمو»[34].

والصواب أن الروح غير النفس ولو أنه أحيانا يتكلم عن «النفس الحيوية»، مـُميزا لها عن «الروح»، جاعلا «الروحي» ضدا لـ«الحيوي»[35]؛ ذلك أن مبدأ النفس يختص بحياة الغرائز، في حين أن مبدأ الروح يختص بحياة الفطرة، نظرا لأن الفطرة الروحية هي مستودع القيم التي تلقاها الإنسان في عالم الملكوت، بينما الغرائز النفسية هي نتاج الوجود في عالم الـمُلك؛ والظاهر أن «شيلر»، ولو أنه قابل بين «الروحي» و«الحيوي»، فقد جعل النفس عنصرا جامعا بينهما؛ فالنفس تكون حيوية كما تكون روحية؛ ومن ثَمَّ وجود التعبيرين التاليين عنده: «النفس الحيوية» و«النفسي الروحي».

كما فات «شيلر» إدراك وجه آخَر تفترق به الروح عن النفس، وهو أن النفس تنزع إلى امتلاك الأشياء؛ وحب الامتلاك غريزة تجلب التنازع بين الأفراد الذي قد يدعوهم إلى أن يسفكوا دماءهم، ولا حياء حيث يُحتمل سفك الدماء، بينما الروح تخلو من هذه النزعة الامتلاكية، بموجب ميثاق الائتمان الملكوتي المأخوذ منها؛ فكل ما تكون فيه الروح من شأن هو أمانة في عنقها، ناهضة بواجباته، حتى ترده إلى مالكه بحق سبحانه وتعالى؛ ولا بد أن يعتريها الحياء لشعورها بالتقصير في أداء حقوق هذه الأمانة، حتى ولو بذلت أقصى طاقتها في القيام بها، لأنها لا تشهد أفعال ذاتها كما تشهدها النفس، وإنما تشهد أوَّل ما تشهد الكمال غير المتناهي للذى ائتمنها، وإنعامَه غير المحدود عليها، بدءا

(34) نفس المصدر، ص 50.

(35) نفس المصدر، ص 141.

بخلُق الحياء نفسه.

ج. على الرغم من أن «شيلر» أعلى من شأن «الحياء الروحي»، ولو أنه لم يحظ عنده بالتفصيل الذي حظي به «الحياء الجنسي»، لم ير حاجة إلى الارتقاء به، فيَصِله بـ«الحياء الإيماني»، فضلا عن أن يجعل أحدهما متضمنا للآخر، على الرغم من اعتناقه للدين واشتغاله بـ«ظاهرياته الفلسفية»؛ والحال أنه لا حياء روحي بغير وجود الإيمان، ذلك لأن أصل الحياء علاقة بين طرفين: المستحيي والمستحيَى منه؛ والأصلُ في المستحيَى منه أن يكون شاهدا، حتى يُستحيى منه؛ وحتى يكون الحياء ذا صبغة روحية، لا بد أن يكون هذا الشاهد كائنا مطلقا عليّا متعاليا، ولا كائن بهذ الوصف إلا الخالق سبحانه؛ وقد أخبرنا «ميثاق الإشهاد» بحصول هذه الشاهدية من الجانبين: الإلهي والإنساني، إذ أشهد الخالق بني آدم على ربوبيته، شاهدا لهم وشاهدين له؛ فيلزم من شهادتهم بربوبية الخالق حصول إقرارين اثنين على الأقل: **أحدهما**، أنه أقروا، جميعا، بأنه لهم ربا واحدا خَلَقهم، وهذا الإقرار هو مقتضى «الإيمان» الذي هو إسلام الوجه لله؛ فالبشر، عن بكرة أبيهم، آمنوا، في عالم الملكوت، بربهم؛ فهذا الإيمان الملكوتي هو بمنزلة حيائهم من ربهم أن لا يشهدوا بربوبيته وقد استشهدهم؛ **والثاني**، أنهم أقروا، جميعا، بمحدوديتهم بِحُكم مربربيتهم، في مقابل لا محدودية الخالق بحكم ربوبيته؛ فما كادوا أن يتبينوا هذه المحدودية التي لن تزول عنهم أبدا، في مقابل لامحدودية خالقهم، إيجادا وإمدادا، حتى هجم عليهم الحياء؛ وبهذا، يتبيـَّن أن منشأ الحياء الروحي لدى الإنسان ليس، كما يدعي «شيلر»، ملاحظة التحامه بجسمه في عالم الملك، وإنما منشأه شعوره بواجب الشهادة وإداركه لمحدوديته في عالم الملكوت.

وعلى الجملة، لقد وضع «شيلر» نظرية «ظاهراتية» في الحياء قد تُعدُّ أفضل ما كُتب في المجال الفلسفي إلى حد الآن في هذا الباب، معارِضا بها نظرية «فرويد» التحليلية في الحياء؛ وقد سبق أن هذه النظرية التحليلية لم تكن إلا صياغة علمية لدعوى «موت» الإله التي ادعاها «نيتشه» والتي ليست، في نهاية المطاف، إلا دعوى «موت الإنسان» في الحضارة المعاصرة، أي موته الروحي؛ وكان ينبغي للنظرية الظاهراتية التى تعارضها أن تتناول الحياء بما يجعله قادرا على أن يعيد الحياة إلى هذا الإنسان، علما بأن حياة الروح من

الحياء؛ بيد أن «شيلر»، وإن أفاد من التراث الديني في بناء نظريته، فإنه لم يتزود منه بما يجب من المعاني الروحية، حتى يجعل الإنسان المعاصر ينبعث من موته؛ إذ أنه جعل، في أساس الأخلاق، حياء تشوبه العِرقية، ويختلط فيه البعد الروحي بالبعد النفسي، ويفتقد إلى الإيمان؛ فلا هو أرجع للإنسان المعاصر حياته المفقودة، ولا هو، بالحرِي، أخرجه من حال الاختيان التي هو فيها؛ والحقيقة أنه لا أخلاق تستطيع أن تحيي القلب الميت بدون صفاء الروح وخلوص الإيمان، شاملة لكل إنسان؛ وكل ما استطاع «شيلر» أن يفعله هو أن يتصور إنسان الحضارة المعاصرة وكأنه لا يزال في الرمق الأخير، مسعفا إياه بما لا يعيده إلى الحياة مرة أخرى.

محصول الكلام في هذا الفصل السابع هو أن «حديث جلب الهلاك» الذي يرتب الهلاك على ذهاب الحياء يبيِّن كيف أن الإنسان الديمقراطي، نظاما ونظرا، بموجب نسبته إلى الحضارة المعاصرة التي هي وريثة حالة الاختيان، هو **إنسان ميّت** أو قل «**قلب ميت**»، مادام الإنسان هو القلب الحامل للروح؛ فإذا فُقدت هذه الروح، مات القلب، فمات، بالتالى، الإنسان؛ والإنسان الميت لا حياء له، لأن الحياة من الحياء؛ **ودليل موته هو استباحته لكل شيء**؛ فقد انتهك ازدواجُ نظامه وطغيانُ بصره «المحدودية الـخُلُقية» و«المحدودية الـخَلْقية» معا، فانمحى بُعدُه الملكوتي بصفة كلية، وانقلب عليه بُعدُه الـمُلكي، مفضيا إلى نتائج تناقض مقاصده؛ وإذا كان هذا الإنسان ذو البعد الواحد المنقلب لا ينفك يضع القوانين تلو الأخرى، متقلبا معها بالسرعة التي تتقلب بها الظروف عليه، فهذه القوانين الموضوعة، هي نفسها، جزء مـما يبيح لنفسه وكان ينبغي أن لا يباح لو أنه سلَّم بالمحدودية الـخُلُقية التي تَصل محدوديته الـخَلْقية بأفق اللامحدود، مـُمدة له بأسباب الانطلاق في سيره، إسراء وعروجا؛ لكن إصراره على تجاوز هذه المحدودية بغير المحدودية الـخُلُقية لم تزدها إلا سوءا واستفحاشا، نظرا لأنها تشتد عليه من حيث يريد أن يخفف وطأتها، بل تُطبِق عليه من حيث يريد كَسر طوقها؛ وهيهات أن تقدر النظريات التحليلية أو الأخلاقية الحديثة على إعادة الحياة إلى قلبه، ناقلة له من حال الاختيان إلى حالة الائتمان، مادام تصورها للحياء يتعامى عن بعده الروحي، حاصرا له في دائرة النفس، إما بوصفه عامل كبت شهوي أو بوصفه عامل تمييز عرقي!

الفصل الثامن

إحياء الإنسان المعاصر بين الفقه الائتماري والفقه الائتماني

لقد ظهر أن النظريات التحليلية والفلسفية للحياء لا تنفع مطلقا في إعادة الحياة إلى الإنسان المعاصر الذي فقد الحياء، فلنسأل الآن هل العلم الإسلامي، متمثلا في «الفقه»، والعمل الإسلامي، متمثلا في «التزكية» يقدران على تحقيق ما عجزت عنه هذه النظريات الحديثة، ونصوغ هذا السؤال كالآتى:

«هل يستطيع الفقيه الائتماري والفقيه الائتماني أن يعيدا الحياة إلى الإنسان الميت الذي أفرزته الحضارة المعاصرة ، وإلا فلا أقل من أن يقدرا على حفظ الذي لايزال حيا مِن أن يقع ميتا تحت نفوذ أسباب هذه الحضارة في مجتمعه؟»

1. سمات الإنسان المعاصر

لا بد للجواب عن هذا السؤال من ضبط خصوصية هذا الإنسان الميت؛ وتتمثل هذه الخصوصية في السمات العامة التالية:

1.1. سمة الاستدلال

لا يَعقل الإنسان المعاصر ــ أو قل الإنسان الميّت ــ ولا يَقبل من الخطاب إلا ما توسَّل بـ«العقل المجرَّد»، والظاهر أنها السمة الغالبة من سماته، حتى إنه بلغ حد تأليه هذ العقل[1]؛ والمراد بـ«العقل المجرَّد» هنا هو العقل الاستدلالي الذي قد يتأرجح بين

---

(1) كما فعل «روبسبيير» ROBESPIERRE.

طرفين: أحدهما، «**البرهان**» الذي يـُمكن تحويله إلى حساب آلي كالخطاب العلمي، والذي يلجأ إلى التجريد كلما اقتضت ذلك هذه الصياغة البرهانية؛ والثاني «**الحجاج**» الذي لا يـُمكن تحويله إلى حساب، ولكن فائدته في التعامل به في شؤون الحياة اليومية مجمعٌ عليها، لأن هذه الشؤون الحية أغنى وأعقد من أن تحيط بها الآلة الجامدة وأن تضبط كل أسبابها.

2.1. سمة الاستقلال

إن الإنسان الميّت، ولو أنه خرج من الأخلاق **وشرد**، واع كل الوعي بهذا الشرود، بل يتقصَّده، إما ثورةً على القيم المعهودة، معتقدا أنها أضحت بالية تضر ولا تنفع، أو مـُمارَسةً لإرادته، معتقدا أنه يدفع مختلف السلطات الخارجية التي سلبتها منه، أو إثباتا لذاته، معتقدا أنه، بذلك، يكون صادقا مع نفسه ومتحققا بأصالته؛ فكأنه يطلب قيما جديدة يستبدل بها القيم المألوفة، حتى ولو كان يعلم بأنها ليست بأفضل منها؛ إذ يكفيه أنه أبدعها من عنده ولم تـُمْلَ عليه إملاء، إذ **شعوره بالحرية في خَطئه أحب إليه من شعوره بالتبعية في صوابه** أو قل إن **حرية الخطأ أحب إليه من تبعية الصواب**.

3.1. سمة الطغيان

إن الإنسان الميّت، ولو أنه خرج من الدين **ومرق**، واع كل الوعي بهذا المروق، بل يتعمده ويجهر به؛ حقا، لقد ظُلِم عقله، إذ خضع قومه على مدى قرون طويلة لمعتقدات تاليها أسوأ من سابقها، وزاد من سوئها التوسل بها في قضاء مآرب دنيوية تخالف مقاصدها الأخروية؛ فإذا كانت هذه المعتقدات هي، في حد نفسها، لا قِبَل للعقل بها لسلطان الخرافة عليها، فما زاد ازدواجُها بما يناقضها من المآرب العقلَ إلا اختلالا في توازنه، حتى أشرف على الهلاك؛ إلا أن المنة الإلهية العامة تداركت هذا العقل، فقيَّضت له رجالا أعادوا إليه حياته بما طرقوه من أبواب المعرفة؛ والآن وبعد أن وجد الإنسان الميّت أن عقله قد اعتدل ميزانُه واستوفى حقه، دافعا عنه غابر الظلم الذي وقع عليه، غرّه سلطانه أيـما غرور واستكبر على ربه أيـما استكبار، ناسبا إلى نفسه كل شيء، بدءا بإحياء عقله، وانتهاء بمنتجات هذا العقل، بل لم يتردد في أن يدعى الربوبية لنفسه، بل

أن يعلن موت ربه، وما درى أنه يعلن موت نفسه!

4.1. سمة التجاوز

إن الإنسان الميت، وهو، وإن مرق من دينه وشرد عن طريقه، **لا** تجده، في مروقه وشروده، يائسا قنوطا، بل واثقا بنفسه طموحا؛ إذ لا يفتأ يتقلب في أحواله، متطلعا إلى استكشاف قدراته وإمكاناته بلا نهاية، كأنك بإنسان يريد أن يموت في أية لحظة، مستنفدا لطاقته، على أن يحيا في اللحظة التي تليها، تجديدا لهذه الطاقة، ثم يموت في اللحظة التي تتلوها، على أن يعود إلى الحياة بعدها، وهكذا دواليك؛ **كل همّه هو أن يكون بغير ما كان على الدوام**؛ فدلّ ذلك إما على أنه يَنشد أن يُدرِك ما لا يُدرَك، ومع ذلك يبقى مُصِرّا على استنفاد جهده فيه، حتى يقضي نحبه؛ وإما على أنه يشعر بأنه منجذب إلى ما يجاوز حدوده، فيستميت في الاقتراب من هذا الذي يجاوزه، حتى ولو هلك دونه؛ وإما على أنه يحس في نفسه بِـما لا يملك من أمره شيئا، فيتدارك هذا العجز بأن يَشغل نفسه بغيره من الأشياء التي تلهيه عنه، حتى ولو كان من أتفه الأمور، لأنه لا يَعْدم القدرة على تزيينها لنفسه، حتى تعظُم في عينه.

5.1. سمة التملك

ليس الإنسان الميت، على الإطلاق، إنسانا منعزلا لا يتصل بأحد ولا متجردا لا يأخذ بسبب؛ الواقع أنه يطلب الدخول في العلاقات مع الآخرين ولو كانوا أجانب، حتى ولو بدا عليه الميل إلى حفظ حياته الخاصة، ذلك لأن هذا الميل ليس ناتجا من كراهية المخالطة للناس، وإنما من الرغبة في إقامة علاقات مخصوصة تُحدِّدها مواثيق وعهود تُعقَد، عن تَروٍّ واختيار وتراضٍ، بين أطراف هذه العلاقات؛ كما أنه يحب الدخول في أسباب التعيش والتكسُّب والتملك والتمتع، حتى ولو بدا عليه الزهد في بعضها، نظرا لأن هذا الزهد ليس ناتجا من عزوف عن الحياة، وإنما من الرغبة في تعاطي أسباب تحفظ له روح المبادرة التلقائية، حتى لا يستعبده الشغل، ولا يستغله المشغِّل؛ فهذا الإنسان، ولو أنه ميت ملكوتيا، فإنه حي مُلكيا، حتى وإن ظلَّت هذه الحياة الـمُلكية منقوصة، بل مقلوبة.

2. الفقه الائتماري وسمات الإنسان المعاصر

بناء على هذا الذي ذكرناه من السمات العامة الخمس للإنسان الميّت: «سمة الاستدلال» و«سمة الاستقلال» و«سمة الطغيان» و«سمة التجاوز» و«سمة التملك»، فلكي يستطيع الفقيه الائتماري أن يتعامل مع موت إنسان الحضارة المعاصرة، لا مفر له من أن يتعامل مع هذه السمات الأساسية التي تورّثه خصوصيته، وتحفظ له كرامته؛ فلننظر هل يقدر الفقيه الائتماري على أن ينهض بالتعامل مع هذه السمات الحضارية البارزة.

1.2. الفقه الائتماري وسمة الاستدلال

معلوم أن شُغلَ الفقيه الائتماري يتعلق بمسائل تندرج في نطاق الحياة اليومية للفرد؛ وهذه المسائل الحيوية يتوسل فيها الإنسان الميّت بالاستدلال الحجاجي الذي يقضي بالحوار والنقاش العام كما في مؤسساته العامة، يقينا منه بأن العقل هو القدر المشترك بينه وبين مخالفيه؛ وعليه التعويل وحده في حل الخلافات إلا في حالة تعارضه مع المصالح التي يكون، في فقدها، ضرر بيِّن، وحتى هذه المصالح ينبغي العمل على تبريرها بما يضفي عليها المشروعية العقلية، فضلا عن المشروعية المصلحية.

أما الفقيه الائتماري، فلا يجد بين يديه إلا طريق «الدعوة والموعظة والنصيحة»؛ وهذا الطريق عند الإنسان الميّت لا يرقى إلى رتبة الحجاج، بل ينزل، في أحسن الأحوال، رتبة الاستدلال الـخَطابي (بفتح الخاء)، وإلا فهو عبارة عن خطاب مغالطي؛ ولو أن الفقيه الائتماري عمل بمقتضى الآية الكريمة التي نسميها بـ«آية الدعوة»، وهي: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هى أحسن» التي حددت، بكل وضوح، مراتب الدعوة، لعَلِم أن «الدعوة بالموعظة»، بخلاف ما يزعم الإنسان الميت، أعلى من أن يطيقها عقله المجرَّد، ذلك لأنها توجب استخدام **قيم دينية** ليس هو بَعْدُ قادرا على أن يسلِّم بها ولا، بالأولى، أن يعقلها، فيكون الفقيه مطالَبا بأن ينزل إلى الرتبة الدعوية التي دونها، وهي رتبة «الجدل الأحسن»؛ لكن الخطْب هو أن الفقيه لم يَعُد يـَملك أدوات هذا الجدل، لِهجره إياه منذ عقود، معتبرا إياه بدعة منكرة، وذلك في مخالفة لِـما تنص عليه الآية المذكورة نصا صريحا، بل في مخالفة للمنهج الحواري الذي اتبعه القرآن الكريم في

الرد على شُبه الخصوم وإبطال معتقداتهم وضلالاتهم.

ينتج من ذلك أن الإنسان الميت لا يُلقي بالا لما يقول الفقيه، لأنه، في نظره، لا يستحق المحاورة لقصوره عن استيفاء شرائطها؛ وقد يزداد هذا الفقيه، بسبب ذلك، تشددا وتقوقعا، إن جمودا على النصوص أو غلوا في الفتاوى، ظانا أنه يدافع عن دينه، وإنما هو يدافع عن نفسه، لأنه يشعر بأن رَفْض الإنسان الميت الاعتراف به، على حصول موته، مس بكرامته؛ ومن شأن هذا التعارض بين إنكار الإنسان الميت لحق الآخَر في الاختلاف وبين تشدّد الفقيه الائتماري بسبب هذا الإنكار أن يفوِّت على الأول فرصة انبعاث الحياة في قلبه، وعلى الثاني فرصة انفتاح آفاق عقله.

2.2. الفقه الائتماري وسمة الاستقلال

لعل الإنسان الميت لا يتمسك بشيء تَـمسُّكه بحريته لطول معاناته للعبودية، فضلا أن الإنسان فُطر على الحرية، حتى إن سَلْبَه لحريته هو تبديل لخلقته؛ فماذا عسى الفقيه الائتماري أن يفعل في هذه الحالة وليس في جعبته إلا الأوامر والنواهي، علما بأن الإنسان الميت لا يكره شيئا كراهته أن يأمره أحد أو ينهاه؟ بل ماذا هو فاعل لدفع الشُّبَه التي يوردها عليه مخاطَب أضحى مقتنعا بأن جوهر الإسلام هو «الحدود الشرعية» بالمعنى الفقهي الضيق ــ أي الحدود الستة ــ ومشنِّعا عليه «حد السرقة» و«حد الزنا» و«حد القذف»، لوجود حساسيته المفرطة لمسألة حقوق الإنسان.

فلو فرضنا أن الفقيه الائتماري تفطَّن إلى ضرورة البدء بإزالة باطل اقتناعاته بصدد الإسلام قبل المضي إلى بيان أوامره ونواهيه، فهل يكون بوسعه أن يُزيل هذه القناعات؟ الجواب: «لا»، ذلك لأن هذه الإزالة تتطلب وسائل الحجاج التي لا يَعقل هذا الإنسان سواها، والفقيه، كما عُلِم، لا يـملكها، هذا إن لم يكن يُبدِّع من يتعاطاها؛ ثم لو قدَّرنا أن الفقيه الائتماري تفطّن إلى قصوره عن صرف هذه الآراء الباطلة لقلة العدة التي بيده أو لعدته المختلفة أو لعدم إعداد نفسه، فأراد أن يتحدث للإنسان الميت رأسا عن مناحي الكتاب والسنة التي لا تتعلق بالحدود والأحكام، لعل قناعات هذا الإنسان تضعف، منسلخا منها على التدريج؛ وعندها، فواحد من أمرين: إما أن الفقيه الائتماري مقتنع

بوجود هذه المناحي غير الأوامر والنواهي، لكنه لا يملك أن يحيط بها إحاطته بالأحكام؛ وحتى إذا أحاط بها علما، لا يـملك أن يحيط بكيفيات العمل بها إحاطته بكيفيات العمل بالأحكام، وعندئذ، يكون إخباره عنها كلا إخبار بالنسبة إلى هذا الإنسان؛ وإما أنه، في قرارة نفسه، غير مقتنع بوجود هذه المناحي المستقلة عن الأوامر والنواهي، لأنه أضحى لا يرى في النصوص الأصلية إلا الأحكام، مختزلا لهذه النصوص في الفقه، ولا يرى في الفقه إلا صور الأحكام، مختزلا للفقه في القانون؛ وواضح أن التظاهر بـما لا ينطوي عليه الباطن لا يفيد في استمالة القلب الميت، ناهيك عن إحيائه، لأن هذه الاستمالة لا ينفع فيها إلا البيان الصادق؛ فيلزم أن ائتمارية الفقيه لا يمكن إلا أن تُذكِّر الإنسان الميّت في الغرب على الأقل بائتمارية الكنيسة، معارِضةً لاستقلاله، فَيفرّ منها فراره من هذه الائتمارية البالغة التى طبعت تاريخه.

3.2. الفقه الائتماري وسمة الطغيان

لقد طغى الإنسان الميّت إلى درجة أنه بات يطلب أن يكون إلها[2]؛ فبَدَل أن يتلقى الأوامر كما ظل يفعل، فقد قرَّر أنه، من الآن فصاعدا، هو الذي سيلقى بالأوامر إلى العالَم، فيُسمَع ويطاع؛ فلئن عجز الفقيه الائتماري عن أن يُبلِّغه الأوامر والنواهي، وهذا الإنسان يحرص على أن يحفظ استقلال إرادته، فهو أعجز عن هذا التبليغ، وقد أصبح هذا الإنسان يدَّعي نزول مقام الألوهية؛ لكن لنفرض أن هذا الفقيه يتصف بالحصافة وسعة الثقافة؛ فبدل أن يواجه الإنسانَ الميت بالأوامر والنواهي الإلهية رأسا، أخذ يُذكِّره بما آل إليه المتألهة من قبل والذين جاءت الإشارة إلى بعضهم في القرآن الكريم كفرعون أو النمرود، بل يُذكِّره بمصاير الطغاة من اليونان والقياصرة من الرومان، فهل كان يَلْقى منه استجابة لو أنه انتقل، بعد هذا التذكير، إلى إبلاغه هذه الأوامر والنواهي؟

الجواب عن هذا السؤال هو أيضا: «لا»، ذلك أن هذا التذكير لن يزيد هذا الإنسان المتأله إلا شوقا إلى أن يعيش ما عاشه هؤلاء الجبابرة ويلاقي ما لاقوه، حتى يُكتب في سجلّ الأبطال، ويُخلَّد في مدفن العظماء، نظرا لأن الظهور أضحى، بسبب الغزو

(2) مقولة «سارتر» الشهيرة: «L'homme veut être un Dieu».

الإعلامي للنفوس، مطلب الجميع، حتى إنه لا وجود، في رأيهم، بغير ظهور؛ أما إذا بلغ هذا الظهور أقصاه، فذاك هو الخلود، ولا أقصى ظهورا من أن تأتي أفعالا لا أشذ منها أو تلقى أحداثا لا أصدم منها؛ ولا أحرص من الإنسان الميت على الظهور بما ينسبه الجمهور إلى عمل الآلهة، لا سيما وأن، في مجتمعه، تراثا عريقا لا يفصل بين «الألوهية» و«البشرية» فصلا مطلقا؛ فكما أن الإله قد يلبس جسد الإنسان، فداءً وتضحية، فكذلك الإنسان قد يلبس جلال الإله، كبرياء وعظمة؛ وهكذا، يكون الفقيه الائتماري قد وقع في نقيض مقصوده، فمن حيث أراد أن يُخرج الإنسان الميت من طغيانه، زاده إصرارا على هذا الطغيان؛ إذ لا يكون هذا الإنسان إلا فرِحا بأن يستذكر بطولات سابق المتألهة العظمى ومآثرهم الكبرى؛ فكل أمله أن يلحق بهم ولو بالأعمال السيئة.

4.2. الفقه الائتماري وسمة التجاوز

حتى لو لم يدَّع الإنسان الميت نزول رتبة الألوهية، فإنه لا ينفك يطلب أن يتجاوز ذاته، حتى كأنه غيرٌ بالنسبة إليها، بُغيةَ الوصول إلى ما وراء حدوده؛ فهل يستطيع الفقيه الائتماري أن يُقنعه بالعدول عن بُغيته لو أنه يُطلعه على الأوامر الإلهية التي تضع له حدودا ينبغي أن لايتعداها؟ الجواب هنا كذلك: «لا»، ذلك لأن هذا الإنسان يتشوف إلى أن يقتحم الحدود التي ليس بمقدور البنية التي خُلق عليها اقتحامُها، فماذا تظنه يفعل بالحدود التي حُدَّت له وهو قادر على تعدِّيها؟ إن رغبته في تجاوز الحدود لا يزيدها النهي عن اقترابها إلا اشتدادا، بل على قدر هذا النهي، تكون رغبته فيه، كأن النهي شرط في وجود رغبته؛ فكيف لو أطلعه على الحدود التي يعدُّها انتهاكا صارخا لحقوق الإنسان! فلن تجده إلا وقد جُن جنونه، وهو الذي أضحت مطالبه بالحقوق لا نهاية لها، حتى كاد لا يرى له من الواجبات إلا ما تواثق عليه مع غيره.

ثم إنه لو فرضنا أن الفقيه جاراه في هذه الرغبة في التجاوز التي تستبد به، ودلَّه على الأوامر الإلهية التي تدعو إلى اتباع الأحسن وعمل الأصلح، فهل كان يأتمر بها؟ كلا، لأن تصوَّره للأحسن غيرُ ما جاءت به هذه الأوامر، إذ الأحسن الذي تحث عليه هو مزيد الواجبات ومزيد نكران الذات، بينما الأحسن عنده هو، على النقيض، مزيد

الحقوق، حتى لا واجبات، ومزيد فُرَص الظهور، حتى لا خفاء؛ وهكذا، فمهما عمل الفقيه الائتماري على مسايرة الإنسان الميت في أهوائه لن يجد لـما يحدّثه به أي صدى عنده؛ فكلام الفقيه في واد وسَمْعُ الإنسان الميت في واد آخر.

5.2. الفقه الائتماري وسمة التملُّك

رغم أن الإنسان الميت يبدو وكأنه يعرّض نفسه للمخاطر، بل للمهالك، فإنه لا يؤثر شيئا على البقاء في دنياه والتباري على امتلاك ما فيها؛ وحينئذ، هل يفيده كلام الفقيه الائتماري لو ذهب يعرض عليه المواعظ التي تُنبِّه على زوال زينة الدنيا والأوامرَ التي توجب الاستعداد للانتقال إلى عالم آخر يَلْقى فيه حسابه، فيكون جزاؤه إما الجنة أو النار؟ الجواب عن هذا السؤال هو الآخر: «لا»؛ وليس ذلك لأنه لا يؤمن بوجود عالم آخر، بل قد يؤمن بوجود أكثر من عالم واحد، بموجب تقلّب أحواله وتوهُّماته على الدوام، حتى إنه يفترض أنه لا يعيش في عالم واحد أو أنه لا ينفك ينتقل من عالم إلى آخر بغير مواصفاته، وإنما لأن العلاقة التي يقيمها بكل عالم هي علاقة الذي يـَملك ما فيه من أشياء أو الذي يستطيع أن يـَملك هذه الأشياء إلا أن يسبقه غيرُه إلى امتلاكها؛ فلا يتصور أن يكون هناك عالَمٌ لا مالك له، وهذا المالك إما هو نفسه، وإما أولئك الذين سبقوه إليه؛ وما دامت العوالم التي يتقلب فيها هي عوالم أحواله وافتراضاته، فهى إذن مِلْك له دون سواه؛ ولا أدل على شعوره بهذه الـمِلْكية من كونه يتمتع بالحق في أن يتصرف في نفسه، جسما وروحا، كيفما شاء، إحياء أو قتلا، بيعا أو إجارة، تبديلا أو تحسينا.

وقد لا يُنكر أن يُبعث بعد موته، إذ له شاهد على ذلك من تبدّل أحواله وتخيلاته، إلا أن العالم الذي يُبعث فيه لن يكون بالأوصاف الذي ذكرها له الفقيه؛ إذ يعتقد أن سلطانه على الأشياء فيه سوف يكون أقوى منه في هذا العالم، لأنه عالَمٌ يَخلُد فيه، ولا خلود بغير مُلك لا يضيق ولا يفنى، بل يتصور أنه لن يُدرك كمال الملكية إلا في هذا العالم الذي هو، بحسبه، مأوى الآلهة؛ وبإيجاز، إن شهوة التملك بلغت من نفس الإنسان الميت ما لا ينفع في كسرها إنذارات الفقيه ولا تحذيراته مما سوف يلقاه، لأن سابق يقينه بأن ما سيلقاه

هو مزيد التملك يجعل هذه الإنذارات والتحذيرات لا تزيد شهوته إلا أوارا، مستعجلا مجيء إبَّان قضائها.

وعلى الجملة، فإن للخطاب الفقهي الائتماري خصائص محدَّدة لا تُناسب ألبتة السّمات الخمس العامة التي يتميز بها الإنسان الميت من حيث قدرتها على مواجهة التحديات الحيائية ــ أو قل الأخلاقية ــ التي تنشأ عن هذه السمات؛ وتأتي، على رأس هذه الخصائص الخِطابية، «الخاصية الأمْرية»؛ فلا شيء يمقته الإنسان الميّت مقته للأوامر التي يُلقَى بها إليه، بسبب العبودية التي ذاقها لـمُدّة طويلة والحرية التي يعشقها بقوة بالغة؛ وما الشعار الذي رفعه: «مات الإله»، وإن كان، في آخِر الأمر، لا يعنى سوى موت الإنسان، إلا تعبير عن شدة هذا المقت كما لو أنه قال: «مات الآمِر»! وهكذا، فإنه لا يتصور الأوامر الإلهية التي يبلّغها له هذا الفقيه إلا في سياق معتقد مخصوص وواقع مخصوص؛ أما المعتقد، فهو تداخل أوصاف الألوهية وأوصاف البشرية بموجب «مبدإ التجسيد»؛ وأما الواقع، فهو استغلال معتقد التداخل بين «الإرادة الإلهية» و«الإردة البشرية» من أجل التسلط على الرقاب وممارسة الاستبداد؛ فيبدو له الفقيه الائتماري، وهو يسرد عليه الأحكام، كأنه يحكم عليه بالعودة إلى هذه الفترة الغابرة التي لم يخرج منها إلا بألوان لا تَنحدُّ من تَـحمّل الآلام وأشكال لا تنعدُّ من سفك الدماء.

وإذ عرفتَ أن الفقيه الائتماري عاجز عن إعادة الحياء الذي هو أساس الحياة إلى الإنسان الميّت بسماته المذكورة، فاعلمْ أنه حيثما وُجدت هذه السمات، فلا بد أن يوجد هذا العجز؛ فإن وُجِدت هذه السمة أو تلك في غير هذا الإنسان الذي هو نتاج الحضارة المعاصرة، عجز هذا الفقيه عن التصدي لها؛ وبقدر ما تزداد هذه السمات، يكون عجزه أظهر؛ وواضح للعيان أن الحضارة المعاصرة التي أفرزت هذا النوع من الإنسان آخذة في اكتساح مجتمعات العالم بما فيها المجتمع الذي ينتمي إليه هذا الفقيه، فأضحى أبناء جلدته ومِلّته أنفسهم عرضة لأن تنتقل إليهم هذه السمات، إن كلا أو بعضا.

يترتب على هذا أن هذا الفقيه لن يملك أن يدفع عنهم هذه السمات القاتلة، فيتركهم يذوقون نفس الموت من حيث لا يشعرون؛ ولا يمكن أن يمنعها عنهم نصحُه أو أمره

لهم بأن يجتنبوا مخالطة الجمهور وينكفئوا على أنفسهم، لأن هذا الاعتزال أضحى أمرا مستحيلا في عالم تُشكّل ملامحَه، طوعا أو كرها، الثورةُ التواصلية والتقانة المعلوماتية؛ فلا أحد بات بمنأى عن تأثيرها، إن كثيرا أو قليلا، شاء أم أبى، فضلا عن أن لهما أربابا أحرص على مصالحهم من أرباب الائتمار على دينهم؛ وإلا أدى هذا الانكفاء على الذات إلى إلصاق تهمة الانغلاق والتطرف بهم من قِبل الآخرين واستبدال منطق المعانفة بمنطق المجادلة في التعامل معهم.

لذلك، آن الأوان للفقيه الائتماري أن يجدد مهامَّه وأدواته من أصلها؛ فلا يتعين عليه مطلقا، كما يتوهم بعض المخدوعين، إسقاط الأوامر الإلهية في تعامله مع الآخرين، أباعد كانوا أو أقارب، وإنما تجديدٌ كلي لطرق هذا التعامل نخص بالذكر منها طريقة بيان الأحكام لهم وطريقة تقريرها لديهم وطريقة تبليغها لهم وطريقة استعمالها في أوساطهم، متزودا بما استجد من وسائل علمية وعملية في باب التواصل، وواضعا في الاعتبار، لا واسع التحولات الآخِذة في قلب مجتمعه رأسا على عقب فقط، بل، أيضا، كبير المخاطر ووخيم العواقب التي تُنذر بها هذه التحولات الجذرية في مستقبل الأيام، لا بالنسبة إلى مجتمعه وحده، وإنما بالنسبة إلى العالم كله.

3. الفقه الائتماني وسمات «الإنسان المعاصر»

بعد الفراغ من توضيح الصعوبات التي يجدها الفقيه الائتماري في بعث الحياة في الإنسان المعاصر، معيدا إليه الحياء المفقود، نمضي إلى بيان كيف أن «الفقه الائتماني» يملك من الأسباب ما يجعله قادرا على إحياء هذا الإنسان بإعادة الحياء إليه؛ إذ يعتمد ركنين أساسيين يفتقدهما الفقه الائتماري:

أحدهما، «**العمل**»؛ إذ أن الفقيه الائتماني ليس مجرد ناظر في القيم الأخلاقية التي تنطوي عليها الأوامر الإلهية أو عالم بها كما أن الفقيه الائتماري ناظر في هذه الأوامر أو عالم بها، وإنما هو عامل بهذه القيم الأخلاقية، **ومستعمِلٌ** للآخرين فيها، أي أنه «مُربٍّ»؛ إذ لا يكتفي بالتحقق بها، بل أيضا يجلب الآخرين إلى التخلّق بها في سلوكهم؛ وليس هذا فحسب، بل يعتبر الفقيه الائتماني أن العمل يكون على ضربين: «**عمل ظاهر**»، وهو

عمل الجوارح، و«**عمل باطن**»، وهو عمل الجوانح؛ كما يجعل العمل الظاهر تابعا للعمل الباطن تبعية الحكم الشرعي للقيمة التي في طيّه.

والركن الثاني، «**الإبصار**»؛ إذ أن الفقيه الائتماني لا يكتفي بحاسة السمع التي تتلقى الأوامر كما يكتفي بها الفقيه الائتماري، بل أيضا، يعتمد حاسة البصر، لأن الإبصار يوجب أن يكون الطرف المبصَر حاضرا في مجال الطرف المبصِر، بل يحتمل أن يصير المبصِر مبصَرا والمبصر مبصرا، بل أن يجتمع لكل طرف منهما في الآن الواحد الفعلان معا، فيكون مبصِرا مبصَرا أو مبصَرا مبصِرا، على خلاف الأمر المسموع، فقد يغيب الآمِر، ولا يكون الحضور إلا لأمره، كما يمتنع فيه التبادل بين طرفيه، فالآمِر لا يصير مأمورا ولا المأمور يصير آمِرا؛ وليس هذا فقط، بل أيضا يعتبر الفقيه الائتماني أن الإبصار يكون على نوعين: «إبصار ظاهر»، وهو البصر، و«إبصار باطن»، وهو البصيرة، كما يجعل الإبصار الظاهر تابعا للإبصار الباطن، صلاحا وصوابا.

1.3. الفقه الائتماني وسمة الاستدلال

لا شك أن الفقيه الائتماني أو الـمُربّي يكون، بفضل توجُّهه العملي، متحققا بخفي المضامين لـ«آية الدعوة» السالفة الذكر، فضلا عن جليّها؛ هذا التحقق العملي يجعله يُدرِك أن هذه الآية تَـمدُّه، بموجب نصها وحده، بسعة استدلالية تضمن له الظفر بالحجة البالغة؛ إذ أنها تزوّده، لا بوسيلة واحدة للاستدلال، وهي «الجدل الأحسن»، وإنما بوسيلتين أخريين هما: «الاستدلال الوعظي» و«الاستدلال الحِكمي» (بكسر الحاء)؛ كما يُدرِك أن الرتبة الأدنى هي «الجدل الأحسن»، والرتبةَ الوسطى هي «الاستدلال الوعظي»، والرتبةَ العليا هي «الاستدلال الحِكمي»؛ ويُدرك أخيرا أن كل رتبة استدلالية تتضمن الرتبة التي دونها وتزيد عليها؛ فلا موعظة بغير القدرة على الجدل، ولا حكمة بغير القدرة على الموعظة؛ وتزيد الموعظة على الجدل بكونها تبني استدلالها الجدلي على قيم ومعان مأخوذة من الدين باعتبارها مقاصد يُستدَل عليها؛ وتزيد الحكمة على الموعظة بكونها تبني استدلالها الوعظي على وسائل وكيفيات مأخوذة من الدين، باعتبارها أعمالا يُستدل بها؛ أو، بإيجاز، فإن الجدل عبارة عن الاستدلال على أي شيء، والموعظة عبارة

عن الاستدلال على المقاصد، والحكمة عبارة عن الاستدلال بالأعمال؛ فيكون الفقيه الائتماني قد جمع إلى «القوة الاستدلالية» قوتين أخريين بُنيتا عليها، وهما: «قوة التسديد المقصدي» و«قوة التأييد العملي».

ولـمّا استقام للفقيه الائتماني هذا الجمع بين القوى الثلاث، أقام علاقته بالإنسان المعاصِر الميّت، لا على ما يَسرُده، في محضره، من الأوامر، عسى أن يتعظ، فينهض إلى العمل بها، ولكن على ما يـمكن أن يشهده هذا الإنسان منه، قاصدا تقوية الصلة الإبصارية بينه وبينه، نظرا لأن هذه الصلة ذات صبغة حضورية؛ والصلة الحضورية، على خلاف الصلة الغيابية شأن الصلة الأمرية، تجلب الاطمئنان إلى الآخَر والاستئناس بحديث الجليس؛ لا جَرمَ أن الفقيه الائتماني يتعين عليه أن يستبدل بالإدراك السمعي الذي يُشعر بالغياب، وبالتالي، يُشعِر بالبعد، الإدراكَ البصري الذي يُشعر بالحضور، وبالتالي يُشعر بالقرب؛ لكن لهذا الاستبدال ميزة أخرى، وهي أنه يجعله يتدارك ما فات الفقيه الائتماري، ألا وهو مراعاة «سلطان النظر» الذي أضحى يـُميز حضارة الإنسان الميّت! إذ أن بناءها العلمي التقني أعطى للصورة المرئية ــ كما سيأتي توضيحه في موضعه ــ شأنا غير مسبوق، حتى إنها أنزلَت الكلمة المكتوبة من مكانتها واستتبعَتْها؛ فأصبحت الصورة، لدى هذا الإنسان، أنطق وأبلغ من الكلمة، مستغنية بنفسها، بينما هذه الأخيرة لا تستغني عنها، فالكلمة بلا صورة كلـَا كلمة.

ومتى امتلأ بصره بصورة الـمُربِّي، اشتاقت نفسه إلى أن يَسمع منه، لا سمْع من يتلقَّى ويستأمر، وإنما سمْع من يتدنَّى منه ويُستدنى؛ فيحعله هذا الدنو المتبادل يستدل بـِما يُبصر على ما يسمع، مرتقيا هو نفسه في استدلاله؛ فبعد أن كان زاده الجدل وحده، أضحى يستدل بطريق الحكمة، جاعلا من الصورة العملية التي ارتسمت في ذهنه، بل الصورة الحية التي لا تزال أمام ناظريه، دليلا بيّنا على صدق ما سمِع؛ وحينها، لا يرى فيما سمع ما يدعو إلى الجدل؛ وحتى إذا سأل، فلا يكون ذلك من أجل الدخول في الجدل، وإنما على سبيل الاتعاظ بما سمِع، نازلا الرتبة الاستدلالية التي تعلو على رتبة الجدل درجة.

تترتب، على تعامل الفقيه الائتماني مع سمة الاستدلال للإنسان الميت النتائج التالية:

أ. أن الفقيه الائتماني لا يَنزل إلى رتبة الجدل التي لا يـملك الإنسان الميت سواها، وإنما يرتقي به، بفضل العلاقة الإبصارية التى يقيمها معه، إلى الرتبتين اللتين تعلوان عليها، أي «الموعظة» و«الحكمة».

ب. أنه لا يتدرج به من الأسفل إلى الأعلى، بل يقيمه، لأول وهلة، في الأعلى؛ إذ يجعله يتوسل بالاستدلال الحِكمى من حيث لا يشعر، ثم ينزل منه، عند الاقتضاء، إلى الاستدلال الوعظي، ولا ينزل إلى الاستدلال الجدلي.

ج. أنه يجلب الإنسانَ الميّت إلى دائرة الاستدلال المشبع بالقيم الرحموتية، مقاصد وأعمالا، ويُبقيه فيها مُحاطا بها؛ وليس ذلك بقصد عزله عن عدته الجدلية التي تخلو من القيم، حتى يسهل إقناعه، وإلا فإفحامه، وإنما لأن المقام مقام إيمان عملي، لا مقام علم نظري؛ والمراد هو إعادة الحياء إليه، ولا حياء بغير إيمان.

د. أن هذا الإنسان، وهو يرتقي في الاستدلال من حيث لا يدري، يضع قدمه على عتبة الحياء، لأن القيم الرحموتية التي أُشبع بهذا الاستدلال الأرقى، تنفذ إلى قلبه، فتنزل فيه منزلة البذور التي قد تُنبت إيمانا ولو لم يشهد بوجوده؛ إذ يكفي أن يجد نفسه مقتنعا بنتائج هذا الاستدلال الذي ارتقى فيه؛ ودليل اقتناعه بها أنه لم يخرج منه إلى الجدل، وهذا الاقتناع علامة على استعداد قلبه لتقبل الإيمان والتخلق بالحياء.

هـ. أن الفقيه الائتماني يلتزم في دعوته الترتيب الذى حددته «آية الدعوة»، إذ توسَّل فيها أوَّل ما توسّل بالاستدلال الحِكمي (بكسر الحاء) بحضوره بشخصه، مبصِرا ومبصَرا، وظهوره بعمله، أداء وتخلّقا، بل جعل الإنسان الميت يتوسل، هو نفسه، بهذا الاستدلال الأعلى، موسِّعا آفاق عقله التي كانت تضيق عن القيم الرحموتية؛ وقد استغنى هذا الـمُربِّي بهذه الرتبة الاستدلالية عما دونها لإرشاد الإنسان الميّت إلى قيمتي «الحياء» و«الإيمان»؛ فدل على أن الترتيب الذي ورد في «آية الدعوة» قد يكون أحد وجوه تفسيره أنه ترتيب لظروف الاستطاعة كما لو أن هذه الآية تقول:

- «من تولى الدعوة إلى سبيل الله، فليدع إليها بالحكمة؛ فإن لم يستطع، فليدع إليها

بالموعظة؛ فإن لم يستطع، فليدع إليها بالجدل الأحسن».

2.3. الفقه الائتماني وسمة الاستقلال

وإذ عرفتَ أن الإنسان الميت يتمتع باستقلال أشبه بالتحرر الوجداني من كل سلطان خارجي منه بالتحكم العقلاني في شؤونه ومصيره بنفسه، فاعلمْ أن الفقيه الائتماني لا يتعرض للسلطان الخارجي، مـُمثّلا في الأوامر والقوانين التي تنطوي عليها، وإنما يتعرض للجانب الوجداني للتحرر الذي يطلبه هذا الإنسان، بانيا على حبه للصورة البصرية التي تـُميز عصره؛ فلما كان تعلُّقه بالصورة شديدا، حتى عاد لا يثق إلا بها، رادّا إليها كل شيء، أضحى مهيَّأ لأن يتصور إمكان وجود صورة داخلية تُدرَك بغير البصر الحسي كما توجد صورة خارجية تُدرَك بالبصر الحسي؛ ويَبعد أن يرى في الفرق بين الإبصارين: الظاهر والباطن، إفقارا للإبصار، وإنما، على الضد، يرى فيه إغناء، مادام قد حافظ على إبصاره الأول، وأضاف إليه إبصارا ثانيا، لأن الصورة أضحت هواه، فحيثما وُجدت، فثمة الحقيقة؛ وحيثما أمكن وجودها، فإيجادها أفضل من عدمه، وإيجادها في باطنه أفضل من عدمها.

ويبني الفقيه الائتماني على تسليمه بهذا الفرق، فيدعوه إلى اعتبار ما في الصورة الخارجية من ضوابط كلما كانت أحْكَم، كانت الصورة أجْمل، حتى إذا وقف عليها، دعاه إلى طلب أمثالها في الصورة الداخلية، إذ حُكمُ الشيء حكمُ مِثله؛ غير أن هذا الإنسان لا يلبث أن يتبين أنه، وإن كانت للصورة الداخلية ضوابط كما للصورة الخارجية، فلا يمكن أن تكون من جنسها؛ فيكون قد اهتدى، لا بإملاء أحد، وإنما بنفسه، إلى الفرق الموجود بين «القانون» الذي تنضبط به الصورة الظاهرة وبين «القيمة» التي تنضبط بها الصورة الباطنة؛ وما أن يتبين الفرق بين القوانين التي تَـحكُم الإبصار الخارجي والقيم التي تحكم الإبصار الداخلي، حتى تشغله طبيعة العلاقة بينهما التي تزيد إلحاحا عليه متى عَلِم بإمكان تعلُّقهما بنفس الشيء.

فهاهنا يثير الفقيه الائتماني حاجة هذا الإنسان إلى تـَحقُّق باطنه بالقيم، بحُكم وجود إبصاره الخفي، قدر حاجة ظاهره إلى التقيد بالقوانين، بحكم وجود إبصاره الجلي، حتى

لا يطغى جانب على آخر، فيفقد توازنه الذي به سعادته؛ حتى إذا أنِس منه الشعور بهذه الحاجة، ساق الحديث، لا عن القواعد الأخلاقية التي لا يزال ينفر منها ولو لم يكن بالقدر الذي ينفر به من الأوامر، وإنما عن «القيم الأخلاقية» باعتبارها قيما خُيّر الإنسان في الأخذ بها ولم يُقهَر عليه قهرا، فيُوضّح كيف أن هذه القيم عبارة عن معان رحموتية، لا جبروتية، يسمو وجودُها في الإنسان بصورته وصيته، ويوسّع آفاق إبصاره وسمعه، رافعا مشهد كرامته؛ كما يوضّح كيف أن فقدانها، على الضد من ذلك، ينحط بصورته وصيته، ويضيِّق آفاق إبصاره وسمعه، خافضا مشهد كرامته.

ومتى تحقق الإنسان المعاصر بتميُّز «القيم الأخلاقية» المختارة التي يمارس فيها إرادته عن «القواعد الأخلاقية» الملزمة التي لا يمارس فيها هذه الإرادة، حمله ذلك على أن يطلبها بوصفها مجال ممارسة إرادته كما يطلب الحرية التي يَعدُّها التجلي الأمثل لهذه الإرادة؛ بل إنه لا يلبث أن يتبيّن الطبيعة القيمية والـخُلقية للحرية، فيبادر الفقيه الائتماني إلى تثبيتها في ذهنه على أنها قيمة الإنسان العليا ما سار بها إلى غايتها، وهي محو العبودية عن نفسه، حتى لنفسه؛ ومتى سلَّم بدخول الحرية في جملة القيم الأخلاقية، لزمه أن ينظر في العلاقات التي تربط بعضها ببعض، بدءا بالعلاقة التي تَصِل بين حرية الذات وحُرمة الآخَر.

وهنا يتدخل الفقيه الائتماني ليوضِّح كيف أن القيم لا يَحدُّها ما هو خارج عنها كالقوانين بقدر ما يأتيها الحد من داخلها، إذ يحُدّ بعضُها بعضا أو قل «تتحادّ» فيما بينها، بحيث تكون لكل قيمة حدودها التي تختص بها، والتي يوجبها دخولها في علاقات مع غيرها؛ وحينئذ، لا يسع هذا الإنسان الذي أخذ يُبعث من موته إلا أن يسلّم بأن «الحرية المطلقة» التي كان يطلبها إنما هي وهم محال تحقيقه؛ إذ أضحى يدرك أن الحرية لا تقيم في فضاء فارغ، ولا تستقل بنفسها، بل تحتاج في تـحقُّقها ذاته إلى قيم أخرى، وهذه القيم تكون بمثابة سياج يحيط بها، حفظا لها؛ ولعل أهمّ حدّ يمنع الإطلاق عن الحرية هو «الإيذاء»، فلا ممارسة للحرية إلا ضمن النطاق الذي لا يتأذى فيه فرد من الأفراد، ظلما، ولا شيء من الأشياء، عبثا.

تترتب على تعامل الفقيه الائتماني مع سمة الاستقلال للإنسان الميت ـ أي المعاصِر ـ أن هذا الإنسان يبدأ انبعاثه من الموت الناتج عن مطلق استقلاله في الحالات الآتية:

أ. عندما يدخل في تعميم الفرق بين الظاهر والباطن على جميع تصرفاته غير التى تعلقت بحريته تعلقا مباشرا، فيراجع نظره إلى ظاهرها، ويراها بغير ما كان يراها، مكتشفا أن من ورائها أسبابا أخرى خفيت عنه، وأن هذه الأسباب الخفية هي التي حملته على إتيان ما كان يظنه نابعا من مبادراته العفوية وناتجا من اختياراته الخاصة؛ فتزداد نظرته إلى الحرية تَبَدُّلا؛ فبعد أن أدرك أن لها حدودا لو تعداها، لأضرَّ بحرية غيره، بات الآن يُدرك أن لها، هي كذلك، ظاهرا وباطنا؛ فكمْ من الأعمال التي أتاها في الماضي، معتقدا أنه بلغ فيها أقصى درجات الاستقلال، غدا يبدو له الآن أنه سيق إليها سوقا وهو لا يشعر! كل ذلك يثمر عنده اليقين بأن الحكم على التصرفات يرجع إلى باطنها، أي إلى القيم التي بُنيت عليها.

ب. عندما ينتهى إلى الإيقان بأن القيم تتطلب إبصارا خاصا بها يختلف عن الإبصار الذي يتعلق بالقوانين؛ إذ يلاحظ أن إبصار القوانين يجعله يُسري بجسمه بين الأشياء التي في أفقه، بينما يجعله إبصار القيم يعرج بروحه إلى حيث توجد المعاني، والمعاني ليست أشياء متحيزة في المكان والزمان ولو أنه يشعر بها في باطنه؛ فلو أنه طلبها في هذا الباطن بالإبصار الخاص بالقوانين، لـَما ظفر بها؛ وهكذا، يجنح إلى التسليم بوجود عالمين اثنين: عالم الإسراء بين الأشياء، أي «عالم المُلك»، وعالم العروج إلى القيم، أي «عالم الملكوت».

ج. عندما يُحصّل مشاعر أربعة كل واحد منها يدله على سبيل الحياء، **أحدها**، الشعور بضرورة وجود الباطن، نظرا لأن الباطن هو المعوَّل عليه في الحكم على الظاهر، والحياء إنما محله الأول هو الباطن؛ **والثاني**، الشعور بضرورة وجود القيم الأخلاقية، نظرا لأن هذه القيم تسمو بالإنسانية إلى أفق الكمال؛ والحياء إنما هو الأساس الذي تُبنى عليه هذه القيم؛ **والثالث**، شعوره بضرورة وجود الحدود، نظرا لأن الحدود تحفظ الحقوق لأصحابها، والحياء إنما هو الوعي بهذه الحدود؛ **والرابع**، شعوره بضرورة ضبط الحرية، نظرا لأن هذا الضبط هو الذي يجعل الممارس لها يجتنب أن يؤذي الآخرين، والحياء إنما

هو هذا الانضباط المانع من الإيذاء.

3.3. الفقه الائتماني وسمة الطغيان

يلاحظ الفقيه الائتماني أن الإنسان الميت أصابه الغرور، فطغى، ناسبا إلى نفسه أوصاف الألوهية، فيرى أن واجبه أن لا ينشغل بهذا الطغيان، في حد ذاته، مستنكرا له كما يفعل الفقيه الائتماري، بقدر ما ينشغل بالأسباب التى دعته إلى هذا الطغيان؛ ومعلوم أن أبرز هذه الأسباب هو: «العقل الذي ورَّثه المعرفة العلمية التقنية»؛ فيحتاج الفقيه إلى أن يُخرج هذا الإنسان من مسلَّمات، بل معتقدات أساسية ثلاثة ظلت ولا تزال تهيمن على تصوُّر العقل في الحضارة المعاصرة؛ **إحداها**، أن العقل هو الخاصية التي يتميز بها الإنسان من الحيوان؛ **والثانية**، أن العقل قوة غير محدودة حتى ولو أنها تصادف بعض الحدود؛ **والثالثة**، أن العقل قوة غير مادية حتى ولو أنها تبحث في المادة؛ فلنفصل القول في هذه الاعتقادات على التوالي:

1.3.3. اختصاص الإنسان بالعقل؛ إن نظرة الفقيه الائتماني إلى الوجود نظرة بعيدة الغور وغاية في الاتساع؛ إذ يرى في كل شيء شيء، شاهدا على وجود الخالق، ناقلا هذا الشيء إلى رتبة «العلامة»، وليس هذا فقط، بل يري في كل علامة علامةٍ شاهدا على وحدانية الخالق، ناقلا لهذه العلامة إلى رتبة «الآية»؛ بل، أكثر من ذلك، يرى في كل آية آيةٍ شاهدا على تجليات أسماء الخالق الحسنى بقيم مخصوصة، ناقلا لهذه «الآية» إلى رتبة «الأمانة»، وهكذا، يرى الفقيه الائتماني أن الوجود كلَّه عبارة عن أمانات شاهدة على الخالق، وجودا ووحدانية وأسماء؛ والأمانة التي بهذا الوصف توجب اقتران العقل بها؛ فتكون المخلوقات بأنواعها المختلفة، من حيث هي أمانات، كائنات عاقلة، لكل صنف منها نصيب من العقل على قدْره.

وقد لا يَتقبَّل نظرُ الإنسان الميت للوهلة الأولى، هذه الرؤية الواسعة والبعيدة إلى الوجود، لكن يبقى أنه ينسب ما يراه من تصرُّفات أو نشاطات عاقلة لدى بعض الكائنات إلى الغريزة أو إلى الطبيعة أو إلى الذاكرة البيولوجية أو إلى البرمجة الخلوية أو إلى قوى أخرى أخفى منها؛ أما تعاملُه مع بعض الكائنات، فيبدو أنه يتقبَّل هذه الرؤية ولو

أنه ليس لنفس الأسباب؛ ودليل هذا التقبل أنه يخاطبها كما يخاطب إنسانا مثله، ويرعاها كما يرعاه، ويحبها كما يحبه، بل يعبدها كما يعبده أو يعبد نفسه؛ كل ذلك، لأنه يشعر بأنها لا تختلف عنه؛ وإذا صح أنها كذلك، وأن العقل وحده هو الذي يميّز إنسانيته، وجب أن يكون لها، هي الأخرى، عقل مثله، وإلا فلا أقل من أن يكون لها قسط يراه كافيا لاستحقاق العناية الفائقة التي تَـحظى بها عنده.

أما ما يختص به الإنسان عند الفقيه الائتماني، فليس هذا «العقل»، وإنما «الخُلُق»؛ فالأخلاق هي جملة من القيم السامية والراحمة والمختارة، إذ يختارها الإنسان ولا يُقهَر عليها، وتُصلِح أحواله ولا تُفسدها، وتعرُج به إلى حيث الشفوف الروحي، ولا تتردَّى به أبدا إلى الدرك الحيواني؛ أما العقل، فما لم يتوسل بهذه القيم، فلا صلاح ولا عروج، وإنما سير أشبه بسير الآلة أنَّى وجَّهتها توجهت إلا إذا أصابها عُطل؛ ولا أدل على ذلك من أن الأفعال التي يختص بها العقل أضحت تُـحوَّل إلى برامج حاسوبية وأجهزة «روبوتية»؛ واليوم الذي يُستغني فيه بهذه الأجهزة عن هذا العقل المجرد ليس لناظره ببعيد.

لئن كان الإنسان الميت لا يُسلّم بأن الخاصية الأخلاقية هي المميزة للإنسان، فلا يبعد أن يُسلّم بعقل متغلغل في القيم متى حافظ، بموجب حبه للصورة، على العلاقة الإبصارية التي أقامها معه الفقيه الائتماني؛ إذ يلاحظ أن تصرفاته فيها من رجاحة العقل ما يدعو إلى الإكبار، فيكون الـمُربِّي قد نَقَله، بمجرد هذه الملاحظة لأعماله، إلى أفق عقلي أوسع من أفق العقل الذي اعتاد أن يحدد به الماهية الإنسانية؛ ومتى أدرك هذا الإنسان أن رجاحة هذا العقل آتية من تَلبُّس الفقيه الائتماني بقيم لا يتلبس بها العقل الآلي، فلا يبعد أن يقع في خلده أن القسمة التي يقيمها هذا الفقيه بين «العلامة» و«الآية» و«الأمانة» تجرى على العقل أيضا، فيكون هناك «العقل العلامة» و«العقل الآية» و«العقل الأمانة»، مرجحا أن الفقية يعمل بمقتضى هذة الرتبة الثالثة من العقل.

2.3.3. بطلان الاعتقاد في لا محدودية العقل؛ لا ريب أن التقدُّم الهائل للعلوم والتقنيات كان أدعى من غيره إلى حمل الإنسان الميت على الاعتقاد بأنه أصبح أشبه بالإله، إحاطة وسلطانا؛ لكن الفقيه الائتماني، على النقيض، لا يرى في ذلك إلا مزيد

ظهور محدودية العقل الإنساني أمام لا محدودية المنة الإلهية، وذلك من الوجوه الآتية:

أحدها، أن العقل بقدر ما يتسع إدراكه، مرتقيا في مراتبه، يتبين مَناقصَ هذا الإدراك في المرتبة التي ارتقى عنها، بل كلما زاد العقل إدراكا للأشياء في نفسه ومن حوله، ازداد شعورا بالتضاؤل، لأن ما لا يدركه ازداد، بموجب هذا الإدراك، تعاظما.

والثاني، أن محدودية العقل ليست صفة ثابتة فيه، بل عبارة عن حركية قائمة فيه لا تنفك عنه، متجهة إلى مزيد التثبيت للمحدودية؛ فما كان العقل محدودا دونه، يصير، بما وقف عليه من أسباب، غير محدود عنه، لا مطلقا، وإنما إلى حين؛ والعكس أيضا صحيح، فما لم يكن محدودا دونه، يصير محدودا عنه بـما يتبين له من مزيد الأسباب.

والثالث، أن ما أدركه العقل في الماضي وما سوف يدركه في المستقبل ولو بلغ ما بلغ، اتساعا وتأثيرا، لا ينقص من علم الإله إلا كما ينقص المخيط إذا غُمس في البحر.

فهذا التصور للمحدودية لا يشم رائحته الإنسان الميت، لأنه مبنى على رتبة متقدمة في التخلق بالحياء، غير أن الـمُربِّي يدرك أن هذا الإنسان، وإن ادّعى لامحدودية العقل، فإنه لا يمكن أن ينكر الحدود التي أقر بها هذا العقل بنفسه، إما حدودا منطقية مبرهنا عليها بالحساب أو حدودا طبيعية مستدلا عليها بالتجربة، فينبِّهه إلى أن هذه الحدود التي تم الإقرار بها ليست إلا القسم الأول من الحدود التي تدخل على العقل، إذ هي الحدود الظاهرة التي يُتوصَّل إليها بواسطة الإبصار الخارجي، وقد تتكشف في المستقبل حدود أخرى من جنسها تزيد العقل محدودية؛ ثم إن هناك القسم الثاني من هذه الحدود، وهي الحدود الباطنة التي يُتوصَّل إليها بواسطة الإبصار الداخلي.

فإذا كان الإنسان الميت ينكر هذا الإبصار، فإن الفقيه الائتماني يَعرِض عن الخوض في هذه الحدود الخفية، ويُبيِّـن له مدى حاجة الإنسان إلى إكمال إبصاره الخارجي بإبصار ثان يسنده ويُقوّمه، مرشدا إياه إلى الأسباب الراهنة التي تدعو إلى تحصيله، وكذا الوسائل التي يتبيّـن بها وجود آثاره في نفسه ويقويها على قدر استطاعته؛ أما إذا لم يكن ينكر هذا الإبصار، وهو المتعقب للصورة حيثما وُجدت، فلا يسعه إلا أن يَطلُب هذه الحدود الخفية بإبصاره الداخلي؛ ومن شأن هذا الإبصار أن يصله بعالم القيم والمعاني؛ وحينها، يدرك،

على قدر تفاعله مع هذه القيم والمعاني، أن اللامحدود لا يصدُق على شيء صدقه على هذا العالم.

3.3.3. بطلان الاعتقاد في لا مادية العقل؛ يرجع هذا الاعتقاد إلى أن العقل يتصف بالتجريد، وأن المجرد يضادّ المحسوس، وبالتالي، فإن العقل ذو طبيعة غير محسوسة؛ أما الفقيه الائتماني، فيرى أن «اللامادية» وصف يخص الروح باعتبارات ثلاث على الأقل: **أولها**، أنها نفخة إلهية موصولة بالروح الأعلى؛ **والثاني**، أن إبصارها متجه، على الدوام، إلى الأصل الأعلى الذي فاضت منه؛ **والثالث**، أن لها قدرة على العروج إلى محلها الملكوتي، اشتياقا إليه؛ وهذه الصفات منفية بالمرة عن «العقل المجرَّد» أو «العقل الآلي»؛ وأما التجريد الذي ينعتونه به، فلا يعدو كونه انتزاعا للصور أو الأشكال أو الهيئات أو البنيات التي تتخذها الأشياء المحسوسة لباسا لها، بل قواما، بحيث لو جرّدت منها لا ستحال التعرف عليها، بل لاضمحل وجودها بما هي كذلك؛ وهذه الصور والأشكال، على خلاف ما ذهب إليه أفلاطون ومن لفُّوا لفَّه، ليس لها سبيل إلى الإبصار الأعلى ولا إلى العروج إلى المحل الأول بموجب اتصالها بالمادة، هذا الإبصار والعروج اللذان يميزان عمل الروح.

ولاشك أن الإنسان الميت، بعد هذه التفرقة بين «التجريدي» و«اللامادي» أو «الروحي»، إما أن ينكر الخاصية اللامادية أو الروحية، إثباتا للعقل الآلي؛ وإما أن يتخلى عن لامادية العقل، إثباتا للخاصية اللامادية أو الروحية؛ ففي الحالة الأولى، يكون قد حدَّ إبصارَه بأفق الأشياء المحسوسة، فلا يبقى له طريق إلى الإبصار الذي ينفذ إلى بواطن الأشياء؛ ولكن الفقيه الائتماني يُنبهه على ما يَخسره من إفقار إبصاره، بدءا بطلبه للصورة حيثما وُجدت؛ وقد يجد هذا الإنسان الخسارة أكبر من أن يطيقها أو يرجّح حبه للصورة على هذه الخسارة، فيكون، على الأقل، قد خامره الشك في فائدة الجمود على العقل الآلي؛ وفي الحالة الثانية، يكون قد طوى جموده وهمَّ بطفرة في شهوده، موسّعا مداركه؛ إذ يَشرع في العمل على ازدواج هذه المدارك إلى ظاهر وباطن، مسترشدا بالفقيه الائتماني في معرفة الوسائل التي توصّله إلى هذا الازدواج الإدراكي.

تترتب على تعامل الفقيه الائتماني مع سمة الطغيان للإنسان الميت أن هذا الإنسان يبدأ انبعاثه من الموت الذي يتسبب فيه طغيانه في الحالات التالية:

أ. متى تفطَّن إلى أن للعقل مراتب تختلف باختلاف تعاملها مع الأحياء والأشياء؛ فعقْلٌ يعاملها على أنها ظواهر صامتة أو آلات جامدة؛ وعقْل ثان أرقى منه يعاملها على أنها علامات دالة على وجود خالقها؛ وعقْل أرقى يعاملها على أنها آيات دالة على وحدانية الخالق؛ وعقل أرقى منه يعاملها على أنها أمانات دالة على أسمائه الحسنى موجبة لحفظ القيم التي تتجلى بها؛ ومتى تفطّن كذلك إلى أن العقل الذي يُحدّد ماهية الإنسان ليس العقل الذي خلا من القيم وأشبَه الآلة، وإنما العقل الذي أُشبع قيما أخلاقية، حتى أضحت تُشكِّل مقاصده ووسائله.

ب. متى وعى أن العقل المجرد ــ أو الآلي ــ عقل مادي غير روحي، لأن الخاصية الروحية تقتضي الارتقاء إلى عالم ليس من جنس العالم المادي، عالمٍ قوامه القيم الرحموتية والمعاني الملكوتية؛ وأيضا متى وعى أنه عقل محدود غير مـُمتد إدراكه إلى ما لا نهاية، وأن هذه المحدودية مزدوجة؛ فهي، من جهة، محدودية أفقية جلية يُثبت وجودها الإبصار الظاهر، حسابا وتجربةً؛ وهي، من جهة ثانية، محدودية عمودية خفية يثبت وجودها الإبصار الباطن، شعورا بالتضاؤل حيال الأفق اللامحدود.

ج. متى حصَّل شعورين اثنين كل واحد منهما يَقِفُه على باب الحياء: **أحدها**، الشعور بضرورة بناء العقل على الأخلاق، ذلك لأن الأخلاق هي السر في خصوصية الإنسان، والحياء متصل بالأخلاق من جهتين: أولاهما، أنه الأصل الذي تتفرع عليه؛ والأخرى أن الحياء ملازم لكل خُلق، فلكل خُلق حياؤه الذي يختص به ويُشّكل المدخل إليه؛ **والثاني**، الشعو بضرورة وصل المحدود باللامحدود، ذلك لأن اللامحدود لا يكون امتدادا لا متناهيا للمحدود، فحكم امتداد الشيء حكم الشيء، وإنما اللامحدود حقيقة مباينة للمحدود، ومتعالية عليه لولاها ما وُجد المحدود ولا عُرف حدُّه، والحياء يقوم في رؤية هذه الحقيقة المتعالية، وإطراق الروح، إجلالا لها.

4.3. الفقه الائتماني وسمة التجاوز

يلاحظ الفقيه الائتماني أن الإنسان الميت يستبد به حب التجاوز استبداد حب الصورة به، حتى إنه استغرق جسمَه بكليته وجهده بكامله؛ وما دامت علاقته به ليست علاقة آمِر بمأمور، بل علاقة ناظر بمنظور إليه، أي **علاقة عيان**، ولا، حتى، علاقة معلِّم بمتعلّم، بل علاقة قُدوة بمقتد، أي **علاقة عَمل**، فإنه يبني على تسليم هذا الإنسان ببعض متطلبات النظر، إن حضورا أوصورة أو إبصارا، فينبهه إلى أن التجاوز مَثَلُه مثل الصورة؛ فكما أن الصورة توجد على مستويين: مستوى شاخص يتطلب إبصارا خارجيا، ومستوى كامن يتطلب إبصارا داخليا، فكذلك التجاوز يوجد على مستويين: مستوى شاخص يتطلب مجهودا خارجيا، ومستوى كامن يتطلب مجهودا داخليا.

بيد أن هذا الإنسان، وإن تصوَّر إمكان وجود هذين المستويين للتجاوز، فلا يتصورهما إلا مندمجا أحدهما في الآخَر؛ إذ يُحس، حين يضع طاقاته تحت المحك، أن قواه الجسمية وقواه النفسية تتضافران فيما بينهما، حتى كأنهما قوة واحدة، فيقتحم بها العقبات التي تعترضه دفعة واحدة، مجاوزا لذاته ومحققا للمزيد من قدراته؛ والسبب في ذلك أنه لا يُصدّق بوجود جوهر متميز عن الجسم غير النفس أو بوجود قوة أخرى غير قوة الجسم أو قوة النفس، ولا بوظيفة أخرى للنفس غير التوسل بالجسم، موجّهة له في تلبية ضروراته وحاجاته من جهة، ومحقِّقة، من خلاله، لتطلعاتها وتعلقاتها وتقلباتها من جهة أخرى؛ وإذا كان ينكر وجود قوة ثالثة هي «القوة الروحية» أو جوهر ثالث هو «الروح»، فإنه يقر بأنه لا يملك أن يـَمنع عن نفسه دوام الانتقال من حال إلى حال، ظانا، في كل مرة، أنه ظفر بسعادته، وإلا فلا أقل من بغيته، حتى ولو كان محمولا على طلبها، من غير أن يعرف طبيعتها، مُطلقا عليها أسماء تغريه بمزيد التقلب في أحواله مثل «الإبداع» و«الأصالة» و«التفتح» و«والتحقق» و«التنجُّز».

ويكفي الفقيه الائتماني ملاحظة هذا التقلب الذي لا يـملك هذا الإنسان أن يوقفه، والذي لا يوصّله إلى مطلوبه من السعادة، لكي يدعوه إلى أن **يستعيد إرادته** التي باتت أسيرة لهذا التقلب غير المجدي والتي **يَعتبر استقلالهَا أساس وجوده**؛ وحيث إنه يضع

دعوة الـمُربِّي في السياق العملي الذي يجمعه به، فإنه لا يلبث أن يدرك أنه لا سبيل إلى استعادة هذا الاستقلال إلا بأن يأتي عملا غير العمل الذي كان يأتيه من قبل، فيستيقن بأن الجهد الذي عليه بذله الآن لا يمكن أن يكون من جنس الجهد المبذول سابقا، بل ينبغي أن تكون أوصاف الجهد الجديد مضادة لأوصاف الجهد السابق.

وما أن يتعاطى هذا الجهد المضاد على مقتضاه، حتى يُبصر ما لم يكن يبصر، وهو أن التجاوز الذي كان يأتيه ليس نهايةَ المطاف، وأنه هو نفسه يمكن تجاوزه بما ليس من جنسه، ولا تـَجاوزَ إلا وهو أعلى رتبة مـما تُـجووز؛ فيستبين أن الجهد المضاد، وإن انتمى إلى باطنه انتماء الجهد الأول إليه، فلا بد أن يعلوه رتبة لوجود قدرته على تعديه؛ ولـمّا كان يعتبر الجهد الأول نفسيا، فلا مفر من أن يعتبر الجهد الذي يضاده غير نفسي، ولا يعلو على النفس إلا الروح؛ فيستيقن الآن أنه باذل لجهد روحي يحقق به تجاوزا روحيا، إذ ينقله هو، الآخر، من حال إلى حال، كما يستيقن أن هذا الانتقال ليس، كسابقه، جريا وراء السراب، وإنما ارتقاء قد يوصّله إلى مبتغاه من درك الكمال.

وعندها، يخطو به الفقيه الائتماني خطوة إضافية، فيدعوه إلى أن يقارن بين سابق أحواله النفسية ولاحق أحواله الروحية، فيخرج هذا الإنسان من هذه المقارنة، لا بملاحظة تـَحوُّل غير مسبوق في مشاعره ومداركه فقط، بل أيضا بضرورة عرض أحواله النفسية على أحواله الروحية، تطهيرا لها وتقويما؛ وما أن يتملّكه اليقين بأن الروح جوهر ثالث حاكم على ما دونه، نفسا وجسما، وكأنه يشهده ممارسا لحكمه وعدله، حتى يتطلع إلى معرفة المزيد عن أحوال هذا الأمر ومراتبه ومتطلباته، فيكون هو المبادر بالكلام للفقيه الائتماني، لا سائلا عن هذه القضايا الروحية فحسب، بل، أكثر من ذلك، مستأمرا ومستوعظا للاستزادة من حسن حاله، وهو الذي كان لا يشمئز من شيء اشمئزازه من تلقي الأوامر والمواعظ.

فها هو ذا، الآن، لا يضيق البتة بتلقيها من غيره، إذ يُصغى إليها بكل مداركه، فيسمعها وكأنه يراها رأي العين، بل وكأنه دخل في العمل بها، وأخذ يذوق حلاوة ثمارها، بل، أبعد من هذا، وكأنه أدرك بها ما أراد من الترقي الروحي لمجرد الإصغاء إليها ولَـمّا يباشر

بعدُ العمل بها؛ فهو الآن كمن أضحى يأمر نفسه ويعظها، لقوة شعوره بموافقة إرادته لإرادة هذا الذى يُلقي على سمعه هذه الأوامر والمواعظ؛ والحال أن الفقيه الائتماني لا يبلِّغه بتفاصيلها إلا وهو آخذ بعين الاعتبار وجود شوقه وتشوّفه إليها، مُلحّا على جانبها الرحموتي المتجلّي في قيمها الأخلاقية ومعانيها الروحية، هذا الجانب الذي يجعله يُقبل على الآمِر الأعلى، سبحانه وتعالى، إقباله على أوامره ومواعظه.

وهكذا، فإذا كان الفقيه الائتماني هو الذي بادر إلى إقامة العلاقة الإبصارية بالإنسان الميت، فها هو هذا الإنسان بدوره، بعد تشبُّع قلبه بهذه العلاقة، يبادر بإقامة **علاقة إسماعية** به ولو أنه إسماع الفقيه له، لأن هذا الإسماع أصبح مختارا له بمحض إرادته كما لو كان يُسمع نفسه بنفسه؛ وحينئذ، يتبين أن العلاقة الشهودية بين الفقيه الائتماني والإنسان الميت، في عالم غلبت فيه الصورةُ الكلمةَ، لا بد أن يتقدم فيها الجانب الإبصارى على الجانب الإسماعي، لأن الجانب الأول يكون شهادة على التحقق بالعمل الذي لا دليل فوقه على مكانة الدعوة، صحة وتأثيرا، بينما الجانب الثاني يكون تقريرا لفوائد هذا العمل واستزادة مرادة منها، لا زيادة مقهورا عليها.

تترتب على تعامل الفقيه الائتماني مع سمة التجاوز للإنسان الميت أن هذا الإنسان يبدأ خروجه من الموت الذي تتسبب فيه سمة التجاوز:

أ. عندما يُدرك أن الباطن لا تستقل به النفس وحدها، وإنما تشاركها فيه الروح، وأن هناك فرقا بيّنا بين التجاوز النفسي والتجاوز الروحي؛ إذ التجاوز النفسي هو تكريس الشهوات التي لا يزيده إشباعها إلا استرسالا في طلبها، بينما التجاوز الروحي هو تجاوز من فوقه، إذ لا يقتصر على كسر هذه الشهوات، إما ضبطا لمسالك قضائها أو اجتثاثا لها من أصلها، بل يتعداه إلى أن يرقى به إلى أفق أسمى يظفر فيه باستقلال إرادته واكتمال تخلُّقه وعروج روحه.

ب. عندما يدرك أن الإبصار وحده لا يكفي، بل يحتاج إلى تكميله بالإسماع؛ لقد كان الإبصار الذي يوجبه الحضور بين يدي الفقيه الائتماني، يَقِفه على طريقة عمله، متبيّنا صالح آثارها في مختلف تصرفاته، حتى إذا أُشبع قلبه إبصارا من ملاحظة عمله

وتصرفاته، اشتاق إلى سماع أقواله؛ فيجعله الإسماع الذي ارتضاه بنفسه يقف على الأوامر التي أثمرت هذه التصرفات النموذجية، آيات وأحاديث، أصولا وفروعا، فيبذل قصارى جهده في أن يأتيها في غيابه كما رآه يأتيها في حضوره.

ج. عندما يُحصّل مشاعر ثلاثة كل واحد منها يوصّله إلى ردهة الحياء: **أحدها**، الشعور بضرورة وجود الروح، نظرا لأن الروح هي وسيلته إلى الترقّي في مراتب التخلُّق، والحياء إنما هو إطراق روحه في هذا الترقي، امتنانا للحق سبحانه؛ **والثاني**، الشعور بضرورة بذل الجهد للخروج من التهافت على المساوئ باسم تجاوز الذات، نظرا لأن هذا التهافت أرداه أسفل سافلين، ظانا أنه أنزله درجة أكمل كاملين؛ والحياء إنما هو شهودُ سابقِ إساءتِه لنفسه وإيذائه لغيره؛ **والثالث**، الشعور بضرورة موافقة الأوامر الإلهية، نظرا لأن هذه الأوامر هي وحدها التي تضمن استقلال إرادته واستكمال أخلاقه؛ والحياء إنما هو شهود التقصير في العمل بهذه الأوامر.

5.3. الفقه الائتماني وسمة التملُّك

يلاحظ الفقيه الائتماني حِرْص الإنسان الميت على اتخاذ الأسباب التى توصّله إلى مزيد التملك كأنه يقيم في هذا العالم أبدا؛ فلا يتعرَّض لتعلُّقه بهذا العالم، وإنما لحبه للتملك الذي ألهاه عن «اليقين» الذي لا شك فيه[3]، وهو، عنده، أشبه بشك لا يقين فيه؛ فإذا سنحت فرصةُ كلامه، بمحضر هذا المربّي، عن مكتسباته وممتلكاته، نبَّهه، بلين الجانب، إلى أن الإنسان يجب أن يملك كل شيء حتى موتَه، فلو كان بمستطاعه أن يملكه، مدّا لأجله أو تحديدا لوقته أو حتى محوا لوجوده، لكان أولَ شيء بادر إليه، حتى يدوم امتلاكه لـما دونه؛ ولا يفوت الإنسان الميت، وهو حريص على إعمال عقله في كل شيء، غورُ هذا التنبيه الذي يوجبه وضعه الحضاري الذي لا يتذكر الموت إلا إذا حضر، فيستخلص منه الفوائد التالية:

أولاها، أن هذا التنبيه وَصَل بين المِلْك والموت، والمِلْك والموت ضدان لا يجتمعان؛

(3) «اليقين» هنا بمعني الموت.

فإذا وُجد المِلْك، فلا موت؛ وإذا حضر الموت، فلا مِلْك.

والثانية، أن مفهومه هو أنه لا مِلْك حقيقي إلا لمن يملك الموت، فيلزم أنه لا مالك على الإطلاق، ما دام لا أحد يَـملك الموت.

والثالثة، أن المالِك متصرف فيما يملك، والتصرف منتف في حالة الموت.

وكل واحدة من هذه الفوائد تفتح له طريقا إلى طلب الخروج من موته.

وإيضاح ذلك كما يلي:

1.5.3. التضاد بين المِلك والموت؛ ينقله هذا التضاد إلى التضاد بين الحياة والموت؛ وعندئذ، يأخذ في المقارنة بين الطرفين: «المِلك» و«الحياة»، فيحضره أن هناك أحياء لا يملكون شيئا، بل رأى بعضهم، وهم لا يملكون شيئا، سعداء، ورأى غيرهم، ممن يملكون أشياء، أشقياء، فيتطلع إلى معرفة سر حياة هؤلاء الذين لا مِلك لهم، لا سيما وأنه شهد من الفقيه الائتماني كريم عنايته ببعضهم؛ فلا يسعه إلا أن يفترض وجود حياتين اثنتين: «حياة صِنْو للمِلك»، و«حياة ضد للمِلك»؛ أما الحياة صنو الملك، فهو يعرفها ويعيش على قانونها، إذ بقدر ما يمتلك، يستمتع بالحياة؛ أما الحياة الثانية، فليس له سبيل إليها، لأنها تنضبط بقانون غير قانون الملكية، فيكتشف أنه لا يمكن إلا أن يكون معدودا في الأموات بالنسبة لهؤلاء الذين يؤثرون هذه الحياة التي لا مِلك فيها كما أنهم ميتون بالنسبة إليه؛ فيلاحظ أن الموتين يختلفان كما تختلف الحياتان، فموتهم موت ظاهر يتعلق بعالم الـمُلك، وحياتهم حياة باطنة تتعلق بعالم غير مُلكي[4]، بينما موته هو موت باطن يتعلق بعالم غير مُلْكي، وحياته حياة ظاهرة تتعلق بعالم مُلكي؛ ولـمّا سمع من تنبيه المربّي له ما سمع، ورأى من عنايته بغيره ما رأى، عَلِم أن الحياة الباطنة أحسن من الحياة الظاهرة، وأن الموت الباطن أسوأ من الموت الظاهر، بل أيقن بأن الحي هو من كان باطنه حيا، وبأن الميت هو من كان باطنه ميتا؛ ولولا موت باطنه، ما التفت هذا الفقيه إلى حاله، مشيرا إلى حياته الظاهرة، لا لينزع منه لباس هذه الحياة، وإنما ليدله على لباس خير

(4) أي ملكوتي.

منه، وهو لباس الحياة الباطنة، حتى يعمل على الجمع بين اللباسين: الظاهر والباطن.

2.5.3. انتفاء المالِك لانتفاء امتلاك الموت؛ يَسوقه عقله إلى أن يُفرِّق بين مالِكين اثنين: «مالِك حقيقي» و«مالِك مجازي»؛ **فالمالِك الحقيقي** هو الذي يـملك الموت، ولا يملك الموت إلا من من كان حيا لا يموت، أي استحق أن يوصف بالخلود، فيكون مالِكا حقا؛ أما **المالِك المجازي**، فهو الذي لا يملك أن لا يموت ولو مَلك ما ملك، والإنسان لا يمكن أن يكون إلا مالكا مجازيا؛ وبناء على ذلك، يستنتج أن المالِك الحقيقي كائن ليس كمثله شيء، لأنه لا أحد سواه يملك الموت، بحُكْم أن كل شيء سواه ميت، بل يستنتج أنه يملك موت كل شيء، إذ هو الذي يـُميته، وأيضا أنه يـملك حياته، إذ هو الذي يحييه؛ فيتأكد له، بموجب الوُد الذي تنشئه الصلة الإبصارية بينه وبين الفقيه، أنه إذا كان يدعوه إلى شيء، فإنما يدعوه إلى أحب شيء إليه، ألا وهو معرفة المالك الحق! إذ يجب أن يراه متطلعا هو أيضا إلى هذه المعرفة، لعله يجد طريقه إلى الحياة الباطنة التي فقَدها، على ما يـملك من زينة الحياة، وأدركها من لا يـملك من هذه الزينة ما يملك.

كل ذلك يجعله يقبل على التفكر في هذه القدرة المطلقة على الإحياء والإماتة، مدركا أنه إذا كان لا شيء يحيا إلا إذا أحياه المالك الحق، ولا يموت إلا إذا أماته، وجب أن يكون كل شيء قد **أسلم نفسه بكليتها إليه اضطرارا**، وإلا كان قد اختار لنفسه حياة لا تفنى ومُلكا لا يبلى؛ ولو أن دعوة المربّي وقفت به عند حد تحصيل هذا الإدراك بهذا الإسلام الاضطراري، لما أفادت كثيرا في إخراجه من الموت الذي هو فيه، لأن قدرة المالك الحق المطلقة ماضية في الأشياء، شاءت أم أبت، مادامت مقهورة على **إسلام وجهها إليه**؛ ولكنها خطت به خطوة أخرى تفيد في الخروج من موت باطنه، إذ جعلته ينتقل من ملاحظة «**إسلام الوجه الاضطراري**» الذي يشترك فيه مع جميع الكائنات إلى طلب «**إسلام الوجه الاختياري**»، هذا الإسلام الخاص الذي تتميّز به الكائنات الـمُبصِرة التي ملأت، طوعا، لا كرها، باطنها إيمانا بالذي يحيي ويميت؛ وما كان لهذه الكائنات أن تُسلِم وجهها للملِك الحق، لولا أنه اختارها لنفسه، عبادا مخلَصين.

3.5.3. عدم التصرف في الموت؛ حقا، كل ما يَـملكه الإنسان يَـملك حق التصرف

فيه؛ وما دام لا يملك الموت، فلا يَـملك أن يتصرف فيه؛ لكن الإنسان الميت، وقد أخذ قبسٌ من نور الصلة الإبصارية التي تجمعه إلى الفقيه الائتماني ينفذ إلى قلبه، يستوقفه أنه لا يُنسَب إليه الـمِلْك إلا على سبيل المجاز، ومع ذلك يتصرَّف في الأشياء التي بين يديه كما لو كان هو المالك الحقيقي لها، فيشغله سرّ هذا الامتياز الذي يحظى به، باحثا عنه في سلوك هذا الفقيه، بدءا بدعوته إلى ما دعاه، فيجده متبرّئا من أنه يَـملك من أمرها شيئا، مع أنه يتصرَّف فيها، قولا وفعلا، موضوعا ومنهجا؛ فيخلُص إلى أن سر هذا الامتياز قائم في كون علاقة الإنسان بـما يتصرف فيه، وهو لا يملكه ملكا حقيقيا، لها خصوصية محددة، وأن هذه الخصوصية لا يمكن أن تُدرك إلا بفضل المالك الحق نفسه؛ إذ أن ما يتصرف الإنسان فيه هو مِلك لهذا المالك، ولا يشاركه فيه سواه؛ فيلزم أن يكون قد **أذِن** له فيه؛ **والإذن** في التصرف بشيء بلا امتلاك له لا يصح إلا إذا كان هذا الشيء عبارة عن «**أمانة**» استودعها مالكها لديه، متى قام بشروطها، حقَّ له التصرف فيها؛ وبناء عليه، يكون المالك الحق قد **ائتمن** الإنسان على كل ما رزقه وسخَّر له، حتى صار ينسبه إليه نسبته إلى مالكه؛ وهكذا، أضحى هذا الإنسان، وقد انشرح صدره لإسلام الوجه للمالك الحق، يدرك أن العلاقه التي جُعلت له بكل الأشياء، ظاهرة كانت أو باطنة، هي **علاقة ائتمان، لا علاقة امتلاك**؛ فحتى موته الذي لا يملك منه شيئا، هو، الآخر، مؤتـَمن عليه، فيحقّ له التصرف فيه، وذلك **بدائم الاستعداد له**، حتى يجيء أوانه.

تترتب على تعامل الفقيه الائتماني مع سمة الـمِلك للإنسان الميت أن هذا الإنسان يشرع في الخروج من الموت الذي تتسبَّب فيه هذه السمة:

أ. متى عرَف أن الحياة لا تقتصر على الحياة الظاهرة التي تُقدَّر بما يَـملكه الإنسان، بل تتعداها إلى الحياة الباطنة التي تُقدَّر بما يَشعُر به، ولا اعتبار فيها لـما يَـملك؛ كما عرف أن الحياة الباطنة هي الأساس الذي ينبغي أن تُبنى عليه الحياة الظاهِرة، إن هو أراد أن لا تكون أملاكه وبالا عليه، فتُنسيه نفسه، حالا ومآلا.

ب. متى أدرك أن المالك الحقيقي هو الذي يَـملك أن يُـميت ويُحيي؛ أما الذي لا يملك منع الموت عنه، فلا يكون مالكا حقا؛ وإذا نُسب إليه الـمِلك، فيكون ذلك على

سبيل المجاز؛ إذ كل ما بين يديه، ولو تصرَّف فيه كيف شاء وأنى شاء، لا يُعدُّ له مِلكا، وإنما أمانة استودعه إياه المالك الحق، وأباح له التصرف فيها بعد أداء حقوقها، متجليا عليه بإحسانه.

ج. متى حصَّل مشاعر ثلاثة، كل واحد منها يدخله حصن الحياء؛ **أولها**، الشعور بضرورة وجود الحياة الباطنة، ذلك لأنها هي الحياة الحقيقية التي تكون بها سعادة الإنسان، والحياء إنما هو منشأ هذه الحياة؛ **والثاني**، الشعور بضرورة إسلام الوجه للمالك الحق، اختيارا، ذلك لأن هذا الإسلام الاختياري هو الشهادة على حصول الإيمان بالمالك الحق، والحياء إنما هو شعبة من الإيمان؛ **والثالث**، الشعور بضرورة حمْل الأمانة، ذلك لأن الأصل هو أن الإنسان لا يملك شيئا، والائتمان إذْن له بالتصرف في الأشياء التي لا يملكها، والحياء إنما هو شهود هذا الإنعام النازل إليه من المالك الحق.

حاصل القول في هذا الفصل أن الإنسان المعاصر الذي مات بفقد حيائه يتمسك بأسباب «الاستدلال» و«الاستقلال» و«الطغيان» و«التجاوز» و«التملّك»، وأن دعوة الفقيه الائتماني تتوفَّق حيث تتعثر دعوة الفقيه الائتماري؛ إذ لا يقذف هذا الإنسان الميت بوابل من الأوامر لأول وهلة، لِعِلْمه بشديد نفوره منها، وإنما ينشئ بينه وبينه فضاءً تواصليا يأخذ بعين الاعتبار التحولات الكبرى التي حصلت في مختلف المجالات، بدءا بمجال الاتصال والإعلام، وكذا التحديات الأخلاقية المترتبة عليها والتي أضحت تواجه الإنسانية بأسرها؛ ويبني هذا الفضاء التواصلي المشترَك على ركنين أساسيين: أحدهما، «**النظر**»، باعتباره علاقة إبصارية مباشرة، بدَلا من العلاقة الإسماعية الائتمارية؛ والثاني، «**العمل**»، باعتباره بيانا حيّا للأوامر المراد تبليغها، بَدلا من البيان القولي الائتماري؛ ولا يمضي زمن يسير على هذه العلاقة الإبصارية التي تُشعر الإنسان الميت بالقرب الذي يفتقده في غيرها، ولا على هذا البيان الحى الذي يشعره بالصدق والإخلاص اللذين يفتقدهما في غيره، حتى يأخذا في إتيان ثمارهما؛ إذ تُنزَع من قلبه أول ما يُنزع النفرة من الأوامر، فيبدي استعدادا لتلقيها؛ ولا يكاد يقوى هذا الاستعداد في نفسه، حتى تراه

مقبلا على الفقيه الائتماني إقبال المأمور على ما أُمِر به، طالبا أن يقيم معه علاقة إسماعية، بالإضافة إلى العلاقة الإبصارية؛ فيزوِّده المربّي منها بالقدر الذي يطيقه، متدرجا مع أطواره في العمل وأحواله في الخُلُق، حتى يُثبِّته في الحالة الائتمانية، بعد خروجه من الحالة الاختيانية.

الخاتمة

لقد فرغنا من عرْض أدوات النظر الائتماني التي تتطلبها مقاربة التحديات الأخلاقية الناتجة عن ثورة الإعلام والتواصل؛ وتتكوَّن هذه الأدوات من عناصر ثلاثة: «عُدّة من المفاهيم» و«جملة من الأصول» و«حصيلة من النتائج».

أما **المفاهيم المستعملة**، فتتضمن عددا من الأزواج المفهومية نحو «الائتمار» و«الائتمان»؛ «الإدراك الـمُلكي» و«الإدراك الـملكوتي»؛ «الإسراء» و«المعراج»؛ «الوجود» و«التواجد»؛ «الأمانة» و«الخيانة»؛ «الأمانة» و«الحيازة»؛ «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الائتمان»؛ «الشهادة البيانية» و«الشهادة العيانية»؛ «العبادة الحظية» و«العبادة الحقية»؛ «الاستدلال» و«الاستبصار»؛ «الإسلام» و«إسلام الوجه لله»؛ «الآمِرية» و«الشاهدية»؛ «السامعية» و«الباصرية»؛ «الإسماع» و«الإبصار»؛ «الإلقاء البعيد» و«الإلقاء القريب»؛ «الإيجاب البعيد» و«الإيجاب القريب»؛ «الراحمية الكيانية» و«الراحمية الإحسانية»؛ «التقدير الذهني» و«الشعور الوجداني»؛ «المحدودية الـخَلْقية» و«المحدودية الـخُلُقية»؛ «الصورة الـخَلْقية» و«القيمة الـخُلُقية»؛ «العمل» و«الاستعمال».

وأما **الأصول المعتمدة**، فتنطوي على المبادئ الآتية:

- «مبدأ الشهادة» باعتباره متفرعا على «ميثاق الإشهاد».
- «مبدأ الأمانة» باعتباره متفرعا على «ميثاق الائتمان».
- «مبدأ التزكية» باعتباره يصل عالم الـمُلك بعالم الملكوت الذي شهِد أخْذ هذين الميثاقين من الإنسان.
- «مبدأ الشاهدية» باعتباره يتضمن الآمِرية.
- «مبدأ لا تناهى الأسماء الحسني» باعتبار هذه الأسماء هي مصدر القيم الأخلاقية.

ـ «مبدأ الراحمية» باعتبار أن القيم الأخلاقية قيم أسمائية رَحَموتية.

ـ «مبدأ الإسراء والعروج» باعتبار أنه لا عروج بغير إسراء، نظرا لأن الإسراء هو العمل الذي يُفضي إلى التخلّق، والتخلُّق هو معراج الإنسان.

ـ «مبدأ الخيانة» باعتبار أن «السريان» الذي هو سَيْر لا إسراء فيه، وبالتالي لا عروج معه، خيانةٌ للميثاقين وموت للإنسان.

وأما **النتائج المتوصّل إليها**، فتشمل حقائق عدة، منها:

ـ «الإدراك الملكوتي مُقدَّم على الإدراك الـمُلكي».

ـ «القيم الأخلاقية مأخوذة من الأسماء الحسنى، استبصارا، ومن الأوامر الإلهية، استدلالا».

ـ «الإنسان بلا حياء إنسان ميت».

ـ «الإنسان المعاصر خان الأمانة».

ـ «الإنسان المعاصر إنسان ميّت».

ـ «ليس من خيار للإنسان المعاصر إلا الخروج من حالة الاخيتان إلى حالة الائتمان».

ـ «الحياء أسُّ الأخلاق».

ـ «الحياء خُلُق الساعة».

ـ «الحياء هو المدخل إلى الحالة الائتمانية».

ـ «لا يكفي الفقه الائتماري بطُرُقه التقليدية في التصدي لخصوصية الإنسان المعاصر لكي يخرجه إلى الحالة الائتمانية».

ـ «يُجدّد الفقه الائتماني في طُرقه التربوية بـما يجعله قادرا على التصدي لخصوصية الإنسان المعاصر وإخراجه إلى الحالة الائتمانية».

بناء على هذه العناصر التنظيرية الثلاثة: «المفاهيم الائتمانية» و«الأصول الائتمانية» و«النتائج الائتمانية»، سوف نباشر، بإذن الله، في الكتاب الثاني، النظر في التحديات الأخلاقية المعاصرة التي نجمت عن هيمنة «الإدراك البصري» على مختلف نشاطات الإنسان المعاصر، بسبب التثوير الذي حصل في مجال الإعلام والتواصل؛ وهذه التحديات الأخلاقية البصرية ثلاثة هى: «التفرج» و«التجسُّس» و«التكشّف».

المراجع العربية

الأصفهاني، الراغب: [1987]، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، دار الوفاء، المنصورة.

البوطي، محمد سعيد رمضان: [1986]، **ضوابط المصلحة**، مؤسسة الرسالة، بيروت.

ابن تيمية، تقي الدين : [2003]، **مكارم الأخلاق**، المكتبة العصرية، بيروت.

ابن عبد السلام، العز: [1980] ، **قواعد الأحكام**، دار الجيل، بيروت.

ابن عبد السلام، العز: [1998] ، **شجرة المعارف والأحوال**، دار الفكر المعاصر، بيروت.

ابن عربي، أبو بكر محيي الدين: [2006]، **الفتوحات المكية**، 9ج، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن مسكوية: [1985]، **تهذيب الأخلاق**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الجوزية، ابن قيم: [1973]، **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، مكتبة الجامعة، القاهرة.

الجوزية، ابن قيم: [1999]، **إغاثة الملهوف**، دار الحديث، القاهرة.

الجوزية، ابن قيم: [1998]، **مفتاح دار السعادة**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الجوزية، ابن قيم: [1998]، **أعلام الموقعين**، 4ج، دار الجيل، بيروت.

الجوزية، ابن قيم: [1999]، **مدارج السالكين**، 3ج، دار الكتب العلمية، بيروت.

الجوزية، ابن قيم: [2003]، **الفوائد**، دار الحديث، القاهرة.

الجوزية، ابن قيم: [2003]، **الداء والدواء**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الحنبلي، ابن رجب: [1997] ، **جامع العلوم والحكم**، دار الحديث، القاهرة.

الخرائطي، أبو بكر: [1986]، **مكارم الأخلاق ومعاليها**، دار الفكر، دمشق.

الدهلوي، أحمد شاه: [1995]، **حجة الله البالغة**، 2ج، دار الكتب العلمية، بيروت.

الرازي، ابن شاهاور: [1993]، **منارات السائرين ومقامات الطائرين**، دار سعاد الصباح، الكويت.

الرصافي، معروف: [2002]، **كتاب الشخصية المحمدية**، منشورات الجمل، ألمانيا.

الزركشي، بدر الدين: [1980]، **البرهان في علوم القرآن**، 4ج، دار الفكر.

السيوطي، جلال الدين: [1951]، **الإتقان في علوم القرآن**، 2ج، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر.

طه، عبد الرحمن: [1997]، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2000]، **سؤال الأخلاق**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2005]، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2012]، **سؤال العمل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2012]، **روح الدين**، المركز الثقافي العربي، بيررت.

طه، عبد الرحمن: [2014]، **بؤس الدهرانية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت

طه، عبد الرحمن: [2016]، **شرود ما بعد الدهرانية**، المؤسسة العربية

للفكر والإبداع، بيروت.

طـه، عبد الرحمن: [2016]، **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [؟]، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [1975]، **إحياء علوم الدين**، 6ج، دار الفكر

الغزالي، أبو حامد: []، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، دار الكتب العلمية، بيروت.

فخري، ماجد: [1978]، **الفكر الأخلاقي العربي**، 2ج، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت.

القرافي، أبو العباس: [1998]، **الفروق**، 4ج، دار الكتب العلمية، بيروت.

القشيري، أبو القاسم: [1968]، **شرح أسماء الله الحسنى**، دار آزال.

القصري، أبو محمد: [1995]، **شعب الإيمان**، دار الكتب العلمية، بيروت.

المقدم، محمد أحمد إسماعيل: [1993]، **الحياء خُلُق الإسلام**، دار العقيدة للتراث، الإسكندرية.

المكي، ابن حجر: [2002]، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، دار الحديث، القاهرة.

الـميداني، عبد الرحمن جنبكة: [1996]، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، دار القلم، دمشق.

المراجع الأجنبية

AUBERT, N.: [2004], **l'individu hypermoderne**, érès, Ramonville Saint-Agne.

BENKHEIRA, M. H.: [1997], **l'amour de la loi**, PUF, Paris.

BOLOGNE, J. C.: [1986], **Histoire de la pudeur**, Perrin.

BRIL, J.: [1997], **Regards et connaissance**, L'Harmattan, Paris.

CINQ-MARS, J. M.: [2003], **Quand la pudeur prend corps**, PUF, Paris.

CUES, N.: [2012], **Le Tableau ou la vision de Dieu**, Les Belles Lettres, Paris.

FREUD, S.: [1962], **Trois essais sur la théorie de la sexualité**, Gallimard, Paris.

GOBILLARD, E.: [2012], **La pudeur**, L'Echelle de Jacob, Dijon.

HABIB , Cl. (dig.): [1992], la **pudeur**, Editions Autrement, Paris.

KEENAN, H.: [2012], **Visage(s)**, Editions de l'éclat, France.

LAGRANGE, F.: [2008], **Islam d'interdits, Islam de jouissance**, Téraèdre, Paris.

MERLEAU-PONTY, M.: [1964], le **visible et l'invisible**, Gallimard, Paris.

METRAL, Ch-G.: [1996], **La pudeur**, Collection Le sens de l'image, Revue de l'Université de Bruxelles.

MONDZAIN, M. J.: [2003], **Le commerce des regards**, Seuil, Paris.

MONDZAIN, M. J. (dir.): [2003], **Voir ensemble**; Gallimard, Paris.

MONDZAIN, M. J.: [2008], **Homo spectator**, Bayard, France.

MORGAN, D.: [2005], **The sacred gaze**, University of California Press, California.

PIERRON, J_P.: [2006], **le passage de témoin**, Cerf, Paris.

RIOUFOL, I.: [2000], **La Tyrannie de l'impudeur,** Editions Anne Carrière, Paris.

RUBIN, G.: [2011], **Eloge de l'interdit**, Eyrolles, Paris.

SARTRE, J-P.: [1964], **L'être et le néant**, Gallimard, Paris.

SCHELER, M.: [1933], **Zur Ethik und Erkenntnislehre**, Der Neue Geist Verlag Berlin.

SCHELER, M.: [1956], **La pudeur**, Aubier, Paris.

SELZ, M.: [2003], **La pudeur, un lieu de liberté**, Buchet /Chastel, Paris.

SERRES, M.et alii.: [2004], **Les limites de l'humain**, L'Age d'Homme, Suisse.

أ. د. طه عبد الرحمن

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

1- أصول النظر الائتماني

في هذا الكتاب الأول من «**دين الحياء**» يضع الفيلسوف الكبير طه عبد الرحمن أُسُس فكر أخلاقي جديد يستجيب لطلبين: أحدهما، إقدار المسلم على استئناف عطائه الفكري بعد طول انقطاع؛ فقد أنشأ عُدّة متميزة من المفاهيم ضاربة جذورها في ثقافة المسلم ذات البعدين: الأفقي والعمودي، واستخرج جملة مخصوصة من المبادئ التي تُحدّد أصالته التاريخية ومسؤوليته الإنسانية؛ والثاني، إعداد المسلم للإسهام مع الآخرين في إنتاج فكر يُنقذ «الإنسان المعاصر» من الهلاك؛ إذ أن هذا الإنسان خان ما ائتمن عليه من القيم الأخلاقية والروحية، فبات يحتاج إلى تعاقد جديد بديل من «العقد الاجتماعي» يُخرجه، لا من «حالة الطبيعة» إلى «الحالة المدنية»، وإنما من «حالة الخيانة» إلى «حالة الأمانة»؛ وقد سماه هذا المفكر المبدع باسم «الميثاق الائتماني» الذي يصل الإنسان بالخالق بقدر ما يصله بالمخلوقات، مقيما هذه الصلة المزدوجة على ضرورة التحقق بخُلق «الحياء».

الثمن: 11 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-8024-16-0
9 786148 024160 >

بيروت - لبنان

الهاتف: 00966-11-4169258
الفاكس: 00966-11-4169259
البريد الإلكتروني: info@taefti.com
الموقع: www.taefti.com

EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION